

مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 11 – سنة 1994



مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 11 – سنة 1994

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة «الأكاديمية» تصدر مرةً كلّ سنة. موضوعاتها متنوعة مختلفة كتنوّع اختصاصات أعضاء الأكاديمية الذين يكتبون فيها، بخلاف النشرات الأخرى الموحّدة الموضوع والتي فيها وقائع الدورات الدولية وندوات اللجان.

النصوص الواردة في هذا الكتاب أصلية، وينبغي الإشارة إليها كمرجعٍ عند الاستشهاد بها.

الآراء والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب تلزم أصحابها وحدهم.

أكاديمية المملكة المغربية

شارع الإمام مالك، كلم 11، ص.ب 5062
الرمز البريدي 10.100
الرباط – المملكة المغربية

تليفون: 75.51.13 / 75.51.24
75.51.35 / 75.51.89
فاكس: 75.51.01

رقم الإيداع القانوني: 1982/29
ISSN: 0851-1381



الرباط، 21 زنقة ديكارت حي الليمون تلفون : 99-60-70 فاكس : 707751

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

ليوبولد سيدار سنغور : السينغال
هنري كيسنجر : و.م. الأمريكية
موريس دريون : فرنسا.
نيل أرمسترونغ : و.م. الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
ايميليو كارسا كوميز : المملكة الإسبانية.
عبد الكريم غلاب : المملكة المغربية.
أوطو دوهابسبورغ : النمسا.
عبد الرحمٰن الفاسي : المملكة المغربية.
جورج فوديل : فرنسا.
عبد الوهاب ابن منصور : المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بن عبد الله : المملكة المغربية.
محمد عبد السلام : الباكستان.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزكين : تركيا.
محمد بهجة الأثري : العراق.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية
محمد علاّل سيناصر : المملكة المغربية
أحمد صدقي الدجاني : فلسطين
محمد شفيق : المملكة المغربية
لورد شالفونت : المملكة المتحدة
أحمد مختار امبو : السينغال
عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية
أبو بكر القادري : المملكة المغربية
الحاج أحمد ابن شقرون : المملكة المغربية
عبد الله شاكر الكرسيفي : المملكة المغربية
جان برنار : فرنسا

روبير امبروجي : فرنسا
عز الدين العراقي : المملكة المغربية
ألكسندر دومارانش : فرنسا
دونالد فريدريكسن : و.م. الأمريكية
عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية
إدريس خليل : المملكة المغربية
رجاء كارودي : فرنسا
عبّاس الجراري : المملكة المغربية
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية
عبّاس القيسي : المملكة المغربية
عبد الله العروي : المملكة المغربية
برناردان كانتان : الفاتيكان
عبد الله الفيصل : م.ع. السعودية
روني جان ديبوي : فرنسا
ناصر الدين الأسد : المملكة الأردنية الهاشمية
أناتولي كروميكو : روسيا
جاك ايف كوسطو : فرنسا
جورج ماطي : فرنسا
كامل حسن المقهور : الجماهيرية الليبية
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال
عبد المجيد مزيان : الجزائر
محمد سالم ولد عدود : موريتانيا
بو شو شانغ : الصين
محمد ميكو : المملكة المغربية
إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية
الفونسو دو لاسيرنا : المملكة الإسبانية
الحسن بن طلال : المملكة الأردنية الهاشمية
فيرنون والترز : و.م الأمريكية
حبيب المالكي : المملكة المغربية
محمد الكتاني : المملكة المغربية
ماريو سُواريس : البرتغال
عثمان العُمير : المملكة العربية السعودية
كلاوس شواب : سويسرا

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

1 ـــ سلسلة «الدورات» :

1 – «القدس تاريخيا وفكريا»، مارس 1981.
2 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر» ، نونبر 1981.
3 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
4 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
5 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
6 – «الالتزامات الخُلقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
7 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
8 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
9 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر 1985.
10 – «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
11 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.
12 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
13 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
14 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجَراد» : نونبر 1988.
15 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية» : يونيو 1989.
16 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
17 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
18 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد» : أبريل 1991

19 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، أكتوبر 1991.
20 – «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.
21 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1993.
22 – «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993.
23 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993.
24 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، أبريل 1994.
25 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، نونبر 1994

2 ــ سلسلة «التراث» :

1 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.
2 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب» تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
3 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
4 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.
5 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1989/1409.
6 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون»، 1990.
7 – «عُمْدة الطبيب في معرفة النبات» القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطابي، 1990/1411.
8 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حققه وهيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411 هـ/1991 م
9 – «مَعْلمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.
10 – «مَعْلمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.
11 – بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية، تصنيف عز الدين بناني، 1995.
12 – ايقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

3 ـــ سلسلة «المعاجم»

1 – «المعجم العربي ـــ الأمازيغي» محمد شفيق، 1990/1410.

4 ـــ سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

1 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.
2 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، (من 1980/1401 إلى 1986/1407)، دجنبر 1987.
3 – «محاضرات الأكاديمية»، (من 1983/1403 إلى 1987/1407)، 1988.
4 – «الحَرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية فبراير 1988/1908.
5 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
6 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
7 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحيةوالفكرية،1990/1410.
8 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1991/1412.
9 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية 1993/1414.
10 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرة، 1993/1413.

5 ـــ سلسلة «المجلّة» :

1 – «الأكاديمية» مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الافتتاحي، فيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الاثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.
2 – «الأكاديمية»، العدد الأول، فبراير 1984.
3 – «الأكاديمية»، العدد الثاني، فبراير 1985.
4 – «الأكاديمية»، العدد الثالث، نونبر 1986.
5 – «الأكاديمية»، العدد الرابع، نونبر 1987.
6 – «الأكاديمية»، العدد الخامس، دجنبر 1988.
7 – «الأكاديمية»، العدد السادس، دجنبر 1989.
8 – «الأكاديمية»، العدد السابع، دجنبر 1990.
9 – «الأكاديمية»، العدد الثامن، دجنبر 1991.
10 – «الأكاديمية»، العدد التاسع، دجنبر 1992.
11 – «الأكاديمية»، العدد العاشر، شتنبر 1993.

الفهرس

I– أبحاث باللغة العربية

أ– مفاهيم معاصرة

الأصولية، الجمود أو التطرف الديني، العنف والإرهاب، السلفية، الصحوة الإسلامية.......... 15

عبد الهادي بوطالب

تأملات في مفهوم حق الشعوب في تقرير المصير.......... 29

محمد فاروق النبهان

الفكر الإسلامي الحديث.......... 37

محمد الكتاني

أفكار في التغيير.......... 73

أحمد صدقي الدجاني

ب– في التاريخ

تأكيد الذات من خلال فترات من تاريخ المغرب.......... 87

عبد الكريم غلاب

سفارة السلطان صلاح الدين الأيوبي إلى الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور.......... 105

عبد الهادي التازي

ج - في التشريع

الخصائص المميزة لنظام القضاء في الإسلام 133

إدريس العلوي العبدلاوي

II- أبحاث باللغات الأجنبية (أنظر ترجمة ملخصاتها إلى اللغة العربية)

كتاب الـ «بيغرفشريفت» (كتاب المفاهيم) للمنطقي الألماني «فريجه» 169

محمد علال سيناصر

الوبائيات والأخلاق 171

جان بيرنار

الجوانب التقنية للنزول على سطح القمر 173

نيل أرمسترونغ

التنوع البيولوجي: الجوانب الثقافية والأخلاقية 173

المهدي المنجرة

الشريعة العبرية في الغرب الإسلامي – مدخل: ولاءات وفضاءات حوار 174

حاييم الزعفراني

ماضي ومستقبل الماء في وادي إيفران 175

روبير امبروكجي

التقاط الماء المعدني الحراري في حمّة مولاي يعقوب 176

روبير امبروكجي

1- الأبحاث

قراءات في مفاهيم
الأصولية، الجمود (أو التطرف) الديني، العنف والإرهاب، السلَفية، الصحوة الإسلامية

عبد الهادي بوطالب

تقديم :

منذ التغيير الذي طرأ على النظام السياسي في مفتتح سنة 1979 فيما كان يسمى أمبراطورية إيران الشاهنشاهية بتحولها إلى جمهورية إيران الإسلامية، واستبدال حكم المُولاً بحكم الشاه القوي، ومنذ أن قهرت المقاومة الإسلامية الأفغانية جيش الاتحاد السوفياتي الغازي وأجبرته على الانسحاب، ومنذ أن ظهرت تيارات رافضة باسم الإسلام للنظم القائمة في بعض الأقطار الإسلامية، حار الفكر السياسي الغربي في تحديد مفهوم هذه الظواهر، ثم انتهى إلى أنها لا تؤلف إلا ظاهرة واحدة حاول تصنيفها بمقاييس تصنيفِه لنزعاته الدينية، أو أخضعها لمعاييره السياسية.

ومنذ أن أصبحت بعض الدول الإسلامية (كالسودان والباكستان) تتحدث عن تطبيقها لنظام الشريعة الإسلامية، عجز الفكر الغربي عن العثور في لغته على مقابل لهذا النظام ونظيرٍ له في تصنيفاته، فاقتصر على نقل اللفظ العربي كما هو، وسمى النظام (Sharia) مُدمِجا إياه دائماً في سياق يفهم منه أنه نظام رجعي تقتصر فلسفته على قطع الرؤوس، والأيدي، والتمثيل شر تمثيل بالمحكوم عليهم بقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف.

وتقديم نظام الشريعة الإسلامية على هذا المنحى نزعة منطلقة إن لم تكن من جهل لا يُعذَر به صاحبه، فعن قصد الإساءة والتشهير بالإسلام، بتقديمه إلى الرأي العام الدولي في صورة نظام دموي متخلف مرعب.

وفي الاتجاه نفسه، ظهر في الأوساط الغربية نزوع لتعريف وتصنيف ظاهرة نشوء

حركات إسلامية تدعو إلى العودة إلى تطبيق مبادىء الإسلام وتعاليمه في المجتمعات الإسلامية، باعتبار الإسلام نمط حياة صالحا للخروج بالمسلمين خاصة والبشرية عامة من أوحال الماديات والانتكاسات الخلقية التي طبعت الحضارة المعاصرة.

وفي تحديد هذه الظاهرة تتوزع لغات الغرب بين التي تنعت هذه الظاهرة بالأصولية (Fundamentalism) كالأنجليزية، أو بالجمود أو التطرف الديني (Intégrisme) كاللغة الفرنسية. أما الفكر الإسلامي فقد أطلق عليها إسم الصحوة الإسلامية، وهو ما يعني أنها حركة نهضة ويقظة أو بداية حقبة جلاء وانقشاع للسحب التي تخبط العالم الإسلامي في ظلماتها وظل تحتها غافيا سادرا في رقدته.

وقبل بزوغ شمس هذه الصحوة، كان عالمنا العربي في الربع الأول من قرننا قد عرف دعوة أخرى، اصطبغت فيها السياسة بالدين، وكانت تعرف بالسلفية، التي تعني السير على نهج السلف الصالح، أي النهج الإسلامي الصحيح المتمثل في سلوك السلف من أجيال الإسلام الأولى التي طبقت الإسلام الحق اعتقادا وممارسة. ومنذ ذلك تبنت اللغات الغربية بشأنها المصطلح العربي دون تغيير (Salafisme).

لكن الفكر الإسلامي لم يعد إلى استعمال مصطلح السلفية في تنظيره ورصده وتحليله لظاهرة الصحوة الإسلامية، التي أصبحت يشار إليها بهذا الإسم منذ بداية الثمانينات، مما جعل من مصطلح السلفية تراثا فكريا شاع في المشرق العربي والمغرب العربي في فترة تتراوح بين العشرينات والأربعينات من قرننا هذا، ودخل من أجل ذلك في طيات فترته التاريخية تلك.

وعندما أخذت بعض ممارسات هذه الصحوة تثير حولها مواجهة الحكومات بالقمع، وترد هي عليه بالعنف أو تأخذ هي الأولى مبادرته، نشط الفكر الغربي لينعت كل دعوة إلى العودة إلى الإسلام بوصفي العنف (Violence) والإرهاب (Terrorisme) (بالفرنسية)، بل تجاوزت جماعات غربية حد الموضوعية والنزاهة الفكرية إلى وصف الإسلام كله بأنه ديانة العنف والإرهاب، وأن نَعْتِ المسلم يرادف نعت الإرهابي.

وإن أحداث الاضطرابات الدموية التي تعرفها مصر والجزائر وكادت تغرق فيها تونس زادت بكل أسف في تقوية الالتباس حول مقاصد الإسلام وتعاليمه، بل أعطت مصداقية في الأذهان الغريرة أو المغرر بها للنزعة الغربية المغرضة الهادفة إلى تصوير الإسلام في صورة قاتمة مرعبة تجعل من صورتي الإسلام والقتل وجهين لعملة واحدة.

وهذا البحث مجرد محاولة لكشف ما اعترى الفكر الغربي في تحليله لظاهرة العودة

إلى الإسلام من غموض والتباس أحيانا أو نزوع إلى التشهير بالإسلام والدس له أحياناً أخرى.

ولما كانت مقارنة المصطلحات التي تبدو خطأً مترادفة أو متشابهة فيما بينها تساعد على التوضيح، فإني سأحاول فيما يلي أن أردّ بعض المصطلحات المتصلة بالأصولية إلى منطلقاتها لتمييز بعضها عن بعض بما يرفع الالتباس، وما يساعد على وضع دعوة العودة إلى أصول الإسلام في موضعها السليم الحق :

1) الأصولية : (Fundamentalism)

يهتم هذا المصطلح خاصة بما يميز ظاهرة الدعوة إلى العودة إلى الإسلام من تركيز على أصول الإسلام الأولى. واستعمال لفظ الأصولية في لغتنا العربية إنما هو ترجمة حرفية لكلمة (Fundamentalism) الأنجليزية. وهي التي شاعت في اللغات الأنجلو-سكسونية لوصف الظاهرة المشار إليها، ولا تستعمل إلا قليلا في اللغات اللاتينية. ولها علاقة – كما هو معلوم – بكلمتي (Fondation) و (Fondement).

وتزدحم في التعابير الثلاثة معاني التأسيس والتأصيل والقاعدة والحقيقة والجوهر، ويصور مجموعها حقيقة الظاهرة على أنها دعوة إلى الرجوع إلى أصول الإسلام وأسسه وقواعده، والتمسك بحقيقته وجوهره، اعتقاداً وممارسة وسلوكاً، وإلى تصحيح واقع المسلمين بجعله مطابقا للأصول الإسلامية الأولى. وهذا يعني أن هذا المصطلح يرصد الظاهرة دون حكم تقييمي لها أو عليها.

وعلى ذلك فإن نعت الظاهرة بالأصولية تحديد مادي لها بالتركيز على محتوياتها التي هي أصول الإسلام وقواعده.

لكن مصطلح «فونْدمانْتاليسْم» له معنى آخر في لغة الكنيسة البروطيستانتية الأمريكية، فهو يشير إلى حقبة تاريخية عاشتها هذه الكنيسة في بداية قرننا هذا، عندما ظهرت بها في الولايات المتحدة الأمريكية نزعة دينية أطلقت على نفسها إسم الأصولية. (Fundamentalism)، وكانت تطالب بالتشبث بحرفية نصوص الإنجيل والتمسك بالأصول الكنسية، وتعارض تأويل النصوص بما يبعدها عن ظاهرها، كالنصوص المتحدثة عن معجزات المسيح وقدسيته هو وأمه، والأخرى المتحدثة عن قصص الأنبياء كقصة ابتلاع الحوت ليونس عليه السلام.

وقد تطورت هذه النزعة من مناهضة التقدم المادي وما يتصل بقضايا التحديث والمعاصرة إلى تحريم دراسة بعض النظريات التي توصف بالعلمية كنظرية دارْوينْ حول

التطور التي تقدمت بمبادرة تحريمها إلى الكونغريس سنة 1918 جمعية أنشئت لذلك باسم «الجمعية الأصولية لمسيحي العـالم» «World's Christian Fundamental Association».

وإذا كان إطلاق لفظ الأصولية في معناه الأول على الظاهرة الإسلامية لا يعني حكماً تقييمياً لها أو عليها، فإن إطلاقه على الظاهرة في معناه الثاني يعني تصنيفها في نطاق النزعة الأصولية للبروطيستانتية الأمريكية المتحجرة المناهضة للتطور والتقدم والتحديث وهو ما يرادف لفظ «أنْتيكريسْم» (Intégrisme) الذي سنوضحه فيما بعد.

وبالمعنى الأول يمكن القول إن المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أصوليون، بمعنى أنهم متشبثون بأصول الإسلام ومبادئه. ولا يحتج على خلاف ذلك بما طرأ على بعض المسلمين من تحريف في العقيدة وانحراف في السلوك، فهما لا يمسان في شيء جوهر الإسلام وحقيقته، ولا يزعزعان أسسه وقواعده وأركانه، وإنما المسؤولون عنهما هم المنحرفون من المسلمين الذين تنبأ نبينا عليه السلام بأنهم سيظهرون بعد أن يصل الإسلام أوجه في القرون (أي العهود) الأولى من بعثته، وأشار إلى أن المسلمين سيتصاعدون على سُلّم القيم في فترة ازدهار أولى، ثم ينزلون في فترة لاحقة. فقد ثبت في الأثر أن الرسول عليه السلام قال : «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم».

وإلى هذا التمييز بين حقيقة الإسلام وواقع بعض المسلمين تشير المقولة المشهورة : «لا أخاف على الإسلام إلا من المسلمين» التي كان يرددها كثير من أئمة المسلمين في عهود انحطاط العالم الإسلامي.

والإسلام كدين سماوي وقيمة مطلقة، وككل معتقد أو مذهب أو تصور أو تنظير، لا يمكن قياس مقدار صحته وسلامته بسلوك معتنقيه أو دعاته، بل بطرح تعاليمه الأصلية على محك النقد الموضوعي لاستخلاص جوهره وحقيقته، على أن الإسلام يتميز في خضم هذه القاعدة العامة بتطبيقه العملي السليم في المجتمعات الإسلامية الأولى على عهد البعثة النبوية والخلفاء الراشدين، تطبيقا أكد صلاحيته ونجاحه كنمط حياة متكامل، مجيب على تساؤلات المجتمعات، ومتغلب على تحدياتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وهذا ما يحملنا على القول إن المسلمين مجمعون على التشبث بالأصول الإسلامية والعودة إليها، وأن المرجعية الأصولية الإسلامية لا خلاف عليها كون هذه الأصول معلومة ومتعارفة إلى اليوم بين المسلمين بدون خلاف على اختلاف وجهاتهم المذهبية

والسياسية. وهي أركان الإسلام الخمسة التي لا نزاع فيها. كما أنها أصول أو مصادر التشريع يتقدمها القرآن الكريم الذي أجمع المسلمون في جميع العهود وإلى اليوم على أنه هو الكتاب المقدس المنزل على نبيهم، وأنه قطعي الثبوت، وأن ما يحتويه المصحف من سور وآيات منذ جمعه على عهد عثمان هو نفس الذكر الحكيم الذي كان يتلوه الرسول وصحابته، لم يطرأ على أي حرف منه تغيير ولا تبديل، وأنه متعبَّد بتلاوته، وأنه لابد للمؤمن أن يصلي بفاتحته وجوبا، وبسورة أو آيات منه ندبا واستحبابا.

وتأتي بعد القرآن ضمن أصول الدين أو مصادر تشريعه السنة النبوية المبيِّنة للقرآن و المتمِّمة لتشريعاته. عملا بالآية الكريمة : ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.

ولئن كان يوجد خلاف بين بعض المسلمين وأغلبيتهم في موضوع التعامل بحذر مع الأحاديث، فإن الإجماع قائم على اعتبار ما صح من الأحاديث مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية لا يقل حجّية عن القرآن الكريم.

ويأتي بعد السنة أصلان آخران للتشريع هما الإجماع والقياس، وأصول أخرى قال البعض بها و لم يعتمدها الجميع، كعمل أهل المدينة، والمصالح المرسلة.

وحينما لا يتوفر في الإسلام للتشريع مصادر أصولية، فإن مؤسسة الاجتهاد المتجدد التي لا يجوز أن تتوقف هي الكفيلة بإغناء التشريعات بأحكام جديدة، بشرط أن تكون اجتهاداتها مستمَدة من الأصول المحكَمة، وأن لا تتعارض مع قواعدها. وحيث يوجد النص فلا اجتهاد، فهذا لا يعمل إلا لسد الفراغ التشريعي لا لتغييره أو تعديله.

2) الجمود (أو التطرف) الديني (Intégrisme)

وهو التعبير السائد في الفكر الغربي اللاّتيني لتحديد الظاهرة الإسلامية التي نتحدث عنها.

وجاء في معجم «المنهل» تعريب الكلمة بلفظ «التمامية»، لأن الكلمة تشير إلى النزعة الكاثوليكية المتشددة التي كانت ترى أن النصوص المسيحية في منتهى التمام والكمال، وتعارض أن يضاف إليها تأويل أو يمسّها أي تجديد. وأنه يجب قبولها تامة وكاملة كما هي. ولذلك عُرِّفت بأنها «موقف الكاثوليك الذين يرفضون كل تطور ويأبون مجاراة الحياة الاجتماعية الحديثة».

أما «موسوعة الكاثوليكية الأمس، واليوم وغداً»، التي تحلل هذا المفهوم في دراسة

مستفيضة، فإنها تُعرِّفه بأنه كان في الأصل يعني «القبول التام لتعاليم وقوانين الكنيسة الكاثوليكية، وأنه يعبر عن مفهوم مناقض لمفهوم البدعة أو الانشقاق». وتحدد الموسوعة تاريخ نشأته بأوائل هذا القرن عندما احتد ما عرف بالغرب بأزمة الحداثة، وظهر تيار من كانوا يسمّون أنفسهم بالتماميين (Intégraux) للتعبير عن التزامهم اللامشروط بالكاثوليكية الرومانية، ورفضهم للكاثوليكية المتحررة أو الاجتماعية، ولكل ما من شأنه أن يمس نظريا أو عمليا بحقوق الفاتيكان والكنيسة.

وقد أحدث هذا التعصب رد فعل العديد من التيارات المسيحية التي – رغم أنها كانت تشاطر التماميين عداءهم للحداثة – فإنها كانت مع ذلك لا تقبل سد الأبواب أمام الاجتهاد. ومن هذه التيارات المدرسة اللاهوتية التي كان يتزعمها الأب «دو جرانْدميزُون» (De Grandmaison) الذي كتب سنة **1903** ما فحواه : «إنها نية حميدة تلك التي تحاول أن توفق ما بين المسيحية الكاثوليكية التمامية وبين ما للنقد الحديث من جرأة».

كما أن الكاثوليكيين الاجتماعيين حاولوا من جهتهم تجنب المواجهة مع التماميين باعتبار أنهم بحركتهم لا يسعون مطلقا إلى ما «يقلص من متطلبات الحقيقة بقدر ما يعودون إليها فيما يهم مبادىء تطلعاتهم وقواعد عملهم».

غير أن المهادفة بين التماميين والمتفتحين لم تنجح في استتباب التعايش بين الجانبين، بل زادت حدة الخلاف بينهما إلى أن أضحت النزعة التمامية بحكم موقفها غير المتسامح شعارا للتعصب. ومن ثمة اقترن مذهبهم بمفهوم التطرف المسيحي الذي يقول فيه ر. فانكورت (R. VANCOURT) صاحب كتاب «الفكر المعاصر والفلسفة المسيحية» : «علينا أن نحدد ما تعني التمامية التي غدت تشمل مفاهيم متعددة، بعضها أشد حدة من بعض».

إن إطلاق الغرب اللاتيني تعبير «الأَنتِكريسْم» على التيار الإسلامي الذي ظهر في بعض المجتمعات الإسلامية منذ الثمانينات يعني إذن حكماً تقييمياً يحتضن عدة محتويات :

أولها : الإشارة إلى أن الإسلام يعاني شرخا وانقساماً في صفوفه على غرار ما عانته الكنيسة بشقّيها الكاثوليكي والبروطيستانتي من انقسام (Schisme) بين المتشددين (Rigoristes) والمعتدلين والمتساهلين (Laxistes).

وثانيها : الإشارة إلى أن النزعة الأصولية الإسلامية تمثل في شؤون الدنيا – كنظيرتها في المسيحية – المذهب الرافض للإصلاح والتطور والتقدم، وتنكمش على

نفسها حلَزونياً في نطاق جامد متحجر، أو بعبارة جامعة، إنها حركة رافضة للمعاصرة، تعيش الماضي فقط، وتستبعد من حسابها ما جدّ بعده، وتراهن على تصريف فعلها الحاضر في الماضي الذي يناهض الحاضر ويلغيه.

وثالثها : أن ميزة هذه النزعة الأساسية بالنسبة لشؤون الدين هو تشبثها الجامد بنصوص الكتاب والسنة، ورفضها لكل تفسير أو تأويل لهما، واعتقادها أن كل محاولة للتفسير أو التأويل هي مس بقدسية تلك النصوص وبدعة مرفوضة، وذلك ما عرفته الكنيسة الكاثوليكية على يد التيار المتشدد.

وعلى ذلك فإن تعبير «الأنتيكريسم» يعني في جملة ما يعنيه التقيد بحرفية النصوص وفهمها دائما على ظاهرها مما يجعل مقابله في اللغة العربية «الحرفية».

ورابعها : أن هذا التيار يصبح بتشدده وتطرفه وحرفيته يعتبر نفسه المنفرد بالوصاية على الدين الحق، والسائر وحده على نهجه القويم. وبذلك يكفّر ويزندق من عداه.

وقد اعتمد القرآن الكريم لفظ الغُلُو للدلالة على هذا التطرف الديني، ونهى عنه أهلَ الكتاب، وندد بغلوّهم في حق المسيح، وامتناعهم عن الاستجابة للدعوة النبوية الإسلامية رغم اعترافهم باطنيا بأحقيتها، فقال تعالى : ﴿يَا أَهْلَ الكِتَابِ لاَ تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الحَقَّ إِنَّمَا المَسِيحُ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٍ مِنْهُ﴾.

والغلوّ مشتق لغة من غَلْوة السهم، أي شدة اندفاعه للوصول إلى هدفه. واصطلاحاً هو الزيادة على المطلوب من المعقول أو المشروع في الاعتقاد أو الإدراكات أو الأفعال. وهو أيضاً تجاوز المتدين في تدينه الحد الذي ضبطه الدين للعبادات والطاعات. وأطلقت عليه أحاديث نبوية لفظ المشادّة في الدين ونهت عنها. ففي الحديث : «إن الدين يسر، ولن يشادّ أحد الدين الذي إلا غلبه» إلى آخر الحديث.

وعندما يصل الغلو إلى درجة تكفير المغالي في الدين لمن عداه من أهل دينه يلجأ المغالي عادة إلى فرض غلوه بالقوة على مخالفيه ومناهضيه.

وهذا ما يفضي بنا إلى الحديث عن الوجه الثالث الذي ألصق بظاهرة الأصولية، وهو العنف والإرهاب.

العنف (Violence) بالفرنسية والإرهاب (Terrorisme) بالفرنسية أو (Terrorism) بالإنجليزية.

يأتي العنف والإرهاب في مقابل الحوار والتفاهم بالطرق السليمة. وقد عرفت وتعرف الحركة الأصولية أسلوبين مختلفين، إذ يعتمد التيار الإسلامي المعتدل الدعوة إلى العودة إلى الإسلام بأسلوب الجدال بالتي هي أحسن، والدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، طبقاً للآية الكريمة التي حدد بها الله سبحانه أسلوب الدعوة وطريقة الحوار. والتعبير بالتي هي أحسن اعتمد فيه القرآن الكريم - ببلاغته المعهودة - حذف الموصوف بما يفيد عموميته، أي أن الداعي للإسلام عليه أن يستعمل في المحاجَّة والمخاصمة والدعوة كل ما هو أحسن من غيره لتنفذ الدعوة إلى الأذهان. ويستقر فعلها في الضمائر والقلوب، حتى تكون الاستجابة لها عن تقبل واقتناع، وبكامل الحرية، ليفضي ذلك إلى التسليم بحجّيتها طوعاً، فلا إكراه في الدين.

أما التيار المتشدد فيأخذ بأسلوب العنف، منطلقاً من انفراده بأحقية ما يعتقده واستبعاد ما ومن سواه من مخالفيه إلى حد الحكم عليهم بالكفر والإلحاد والمروق، ولا يبقى له بعد ذلك إلا خطوة واحدة لا يلبث أن يجتازها، وهي استحلال رقاب من يعتبرهم مارقين، وإحكام السيف فيهم باسم الجهاد لنصرة الدين الحق وتقويم المجتمع الفاسد. ومن هنا يعوض العنفُ الحوارَ، والقتلُ العمدُ الكلمةَ والموعظة.

وبهذا الغلو يقع في صميم الانحراف الديني من ينصّبون أنفسهم لتقويمه. وهكذا يشيع في المجتمعات القتل المستحِرّ الذي ينشر جو الخوف، ويعمم التربص من مطاردة الموت، وهو ما يسمى بالإرهاب.

والمؤلم أن شيوع ظاهرة الإرهاب يزلزل كيان المجتمعات بما يفضي إلى إحراق الأخضر واليابس، بدون تفريق بين من أصدر عليهم هذا التيار المتطرف حكمه القضائيّ الغيابي في غيبة أي دفاع، ومن هم برآء حتى في نظر هذا التيار، بل إن مطحنة الإرهاب عندما لا تتوقف رحاها تطحن الصالح والطالح، وفي الطليعة أصحاب التيار نفسه.

وإذا كان العنف والإرهاب بهذا المعنى مترادفين، أو أن التعبير الأول يشكل البداية التي يؤول تكرارها إلى شيوع مفهوم التعبير الثاني داخل المجتمعات، فإن اللغة السياسية كثيراً ما تصف بالعنف ما تقابل به الحكومات هذا التيار من قمع، وتخصص لفظ الإرهاب للدلالة على ما يُرَد به على العنف أو يبتدىء به التيار المناهض للأنظمة من ممارسات دموية أو تخريبية.

والإرهاب أعلى درجات العنف. وهو أعتى تناولا وأصعب ممارسة وأكثر توفراً على وسائل الدمار من أسلحة العنف، لما صُنِّفت في ممارسته دول ونظم سياسية، وبرز من بيته تصنيف خاص يدعى الإرهاب الدولي.

وفي المصطلح الدولي يعني الإرهاب حالة الخوف التي تسود المجتمع نتيجة افتقاد الأمن، وربما كان اللفظ العربي الملائم لذلك هو الرُّعب (Terreur) بالفرنسية أو (Terror) بالأنجليزية، لكن حينما يصبح التخويف عقيدة ومذهبا فهو الإرهابية التي تستعمل في اللغات الغربية بالصيغة الدالة على المذهب (Terrorism) بالأنجليزية أو (Terrorisme) بالفرنسية.

ويمكن القول إن مفهوم الإرهاب يحتضن مفهوم العنف، بينما لا يحتضن العنف دائماً مفهوم الإرهاب.

4) السلَفية، (Salafisme) بالفرنسية

وهي حركة إسلامية إصلاحية تصحيحية، تلتقي مع الأصولية في دعوتهما إلى العودة إلى أصول الإسلام الحنيف، لكن السلفية اعتبرت بالأخص أن السلف الصالح في العهود الإسلامية الزاهرة الأولى هم الذين طبقوا هذه الأصول عقيدة وسلوكاً، وأن نمط سلوكهم هو مرجعية المسلمين لفهم الأصول والقواعد الإسلامية، وأن السلف الصالح هو القدوة التي على المسلمين واجب التحلي بنمط حياتها الذي يشكل الإسلام الحق ويستبعد ما عداه من أنماط السلوك.

وقد أطلقت هذه الحركة شعار : «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، وحددت السلف الصالح بالصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم في عصور ازدهار المسلمين. وأعلنت أن العودة التصحيحية إلى ما كان عليه السلف هي وحدها الكفيلة بعودة الأمة الإسلامية إلى اقتعاد مكانتها كخير أمة أخرجت للناس.

وعلى ذلك يكون اصطلاح الأصولية تحديداً مادياً لمفهوم ظاهرة النهضة الجديدة، واصطلاح السلفية تحديداً شكلياً، لكون الأول يركز على المواد الإسلامية المطلوب من الأمة العودة إليها، والثاني يركز على سلوك الأشخاص الجديرين بالاقتداء بمن يعكس نمطُ حياتهم النموذج الإسلامي الصحيح الذي يساعد تطبيقه ديناً ودنيا على أن يصبح المسلمون خير خلف لخير سلف.

وفي نشأة هذه الحركة الإصلاحية كان دعاتها يلحون على ضرورة تحرير الفكر الإسلامي من معوقاته وسلبياته، ويدعون للتحرر من الشعوذة والتدجيل والخرافات، والاتكالية والاستسلام للواقع المزري، تلك النقائض، التي ساعدت ووطأت لدخول المسلمين في عهد الانحطاط.

وقد اشتهر في المشرق كرائد لهذه الحركة أحمد ابن تيمية الذي انتقل من مسقط رأسه بِحَرَّان إلى دمشق (661 هـ-728 هـ/1263 م-1328 م) وكان حنبلي المذهب. واعترافاً بريادته لهذه الحركة أُطلِق عليه لقب شيخ الإسلام.

انبرى ابن تيمية للدعوة إلى هذا التصحيح من خلال دروسه وكتبه التي قيل عنها إنها لا تكاد تحصى، ومناظراته مع علماء عصره وخصومه، ومجموعة فتاويه التي ظهرت حديثاً مطبوعة في سبعة وثلاثين مجلداً. وناهض في دعوته الخرافات والبدع وتقديس الأضرحة ومقابر الأولياء والصالحين، وركز على وحدانية الألوهية والربوبية، والبعد عن التوسل إلى الله بمخلوقاته، وعارض المذاهب الفلسفية، وانتقد المناطقة، وندد بالملاحدة، وناقش بحدة المذاهب من دَهْرية وقَدَرية، ورد على المعتزلة.

وفي سبيل دعوته لقي ضروب العنَت والأذى وأُودِع السجن في الأسكندرية ودمشق، حيث مات معتقلا بقلعتها، لكن تلقى دعوته تلامذة لم يتوانوا عن نشرها كابن القَيِّم الجوزية، وكعماد الدين ابن كثير.

5) ثم توقفت هذه الحركة طيلة أربعة قرون لتعود إلى الظهور في نجد من خلال الحركة الوهابية التي كان رائدها الشيخ محمد بن عبد الوهاب المزداد سنة (1115 هـ/1703 م) التي أسندها ورعاها الأمير محمد بن سعود فابنه الأمير عبد العزيز. وكان الشيخ محمد بن عبد الوهاب حنبليا مستوعِبا لما كتبه ابن تيمية من فتاوي وتصانيف. وعلى أساس هذه الحركة الدينية قامت دولة المملكة العربية السعودية متبنية دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وفي المغرب ظهر الاتجاه السلفي على يدالسلطان محمد بن عبد الله الذي بويع سنة 1171هـ والمعروف في الغرب باسم السلطان محمد الثالث، وكان من الأسرة العلوية الممتد حكمها على المغرب إلى اليوم، وعالما محدّثاً، فحض العلماء على الاجتهاد وإعمال الفكر ونبذ التعصب والجمود، وحارب البدع والطرق.

ثم وجدت هذه الحركة سندها الكامل في المغرب على عهد السلطان العلوي مولاي سليمان الذي انعقدت بيعته سنة 1206هـ وكان أيضاً سنياً عالماً مجدداً. واشتهر هذا السلطان بدعوته إلى هذه الحركة بخطبة الجمعة التي أعدها ووزعها على مساجد مملكته ليخطب بها أئمة صلاة الجمعة، ويتعرف عليها العلماء والطلبة ويعمل الجميع بمقتضاها، وتضمنت محاربة البدع والنهي عن إقامة المواسم للصلحاء من الأموات، وقد ربط مولاي سليمان الصلة للتنسيق بينه وبين الحركة الوهابية في المشرق.

وعن هذه الخطبة كتب المؤرخ المغربي الناصري في كتابه «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» «أن السلطان تكلم فيها على حالِ مُتَفقِّرةِ الوقت، وحذّر فيها من الخروج عن السنة والتغالي في البدعة، وبين فيها بعض آداب زيارة الأولياء، وحذر من تغالي العوام في ذلك، وأغلظ فيها مبالغة في النصح للمسلمين».

وفي المشرق ارتبطت السلفية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين باسم محمد بن صفدر الأفغاني الذي اشتهر ب «جمال الدين الأفغاني»، ودعا إلى الإصلاح الديني، وقاد حركة تحرير فكرية، معتمداً المناهج العصرية العقلانية، مما جعل منه رائداً لليقظة والانبعاث في العالم العربي الإسلامي. وكان يدعو إلى إحياء نظام الخلافة الإسلامية ويسخر دعوته لمناهضة الاستعمار ونصرة حركات التحرير.

وعلى صفحات «العروة الوثقى» التي أصدرها لهذه الغاية التقت أقلام مفكرين عرب ومسلمين للتعريف بالإسلام والدفاع عنه. وعلى الأفغاني تَتَلْمَذ في مصر الشيخ محمد عبده الذي نقل مشعل السلفية إلى الشيخ رشيد رضا الذي أصدر مجلة «المنار» بمصر، فسدت الفراغ الذي تركته «العروة الوثقى». والتقت عليها أقلام «المناريين» الذي أصبح عددهم وافراً وصوتهم مجلجِلاً بالدعوة السلفية في العالم العربي والإسلامي.

وأما في المغرب العربي فقد ظهرت دعوة سلفية لخلق ظروف المقاومة للاستعمار الفرنسي معتمدة حقلين لعملها : نشر التعليم العربي الإسلامي، وتربية المواطنين على مبادئه لصوغ إنسان متحرر قادر على الصمود في وجه المستعمِر والاستشهاد (بالمعنى الديني) في مقاومته، مما يمكن القول معه إن الحركة كانت دينية سياسية في آن واحد.

وبذلك أصبحت مصنعاً للوطنيين الصادقين، ومعقلاً منتصباً في وجه الاستعمار المتسلط.

أبو شعيب الدكالي ومحمد السايح، ومحمد العربي العلوي في المغرب، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي في الجزائر، وعبد العزيز الثعالبي في تونس، كانوا نظراء محمد عبده ورشيد رضا في مصر، يلتقون جميعاً على نهج السلفية.

إن السلفية الجديدة لم تكن تدعو للعودة إلى الماضي كما قد يوحي به اسمها، وإنما كانت حركة استشراف مستقبلي تأخذ من الماضي نموذجاً لها لتنطلق صوب مستقبل تتحرر فيه الأمة الإسلامية لبناء الذات ببديل إسلامي متطور متفتح.

5) الصحوة الإسلامية

استعمل هذا المصطلح للدلالة على الظاهرة التي نتحدث عنها باعتبار أنها تتجلى

في التقاء جماعة منتمية إلى ولاء واحد في فترة زمنية تستعيد الجماعة خلالها الوعي بالقدرة على الحركة بعد السكون، وتستشعر فيها الدخول في اليقظة بعد الغفوة، وتتلمس معها الضوء المرشد إلى الطريق الصحيح بعد تخبطها في لجة الظلام، وتنشط فيها تلك الجماعة طامحة إلى تغيير واقعها وتجاوُزه عن طريق التماسك داخل الولاء المشترك.

والصحوة أيضا ترجمة لكلمة أنجليزية (REVIVAL) ونظيرتها بالفرنسية (REVEIL)، لكنها تعبير عربي فصيح مشتق من صحا من النوم أو السّكْر بمعنى أفاق وأخذ يحسّ. أي الدخول في استعادة الوعي بعد فقده نتيجة مانع طبيعي هو النوم، أو اصطناعي هو السكْر.

والعرب يعتبرون هذه الصحوة قوة واعية، وينيطونها بالعقل أو القلب. ومن ذلك قول جرير في حائيته المشهورة : أتصحو أم فؤادك غير صاحٍ ؟

ويمكن أن يكون اشتقاقها من «صحت» السماء إذا انقشعت سحبها فبرزت الشمس وتبدد الظلام.

وقد عُبِّر عن هذا المعنى بتعبيري اليقظة أو البعث أيضاً كما في قوله تعالى : ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ﴾. ومن ذلك البعثُ بعد الموت.

وتعبير الصحوة الإسلامية لا يعني إن الإسلام قد استيقظ بعد غفوة، أو ضل عن سبيله، وإنما يعني إفاقة المسلمين واستشعارهم وجوب العودة إلى أصول الإسلام كرد فعل لما عانوه من انكسار منذ تخلوا عن النهج الإسلامي.

والصحوَة الاسلامية غير النهضة الإسلامية، فالنهضة تأتي حسب مسلسل تطوري متدرج، أما الصحوة فتحتضن معنيين :

أولهما : قطيعة مباغِتة بين الحاضر والماضي هي ما يحدث فجأة في حركة الصاحي من نوم أو سكر ليجد نفسه في ساعة الوعي أو في مرحلة جديدة مناقضة لحالة السكون واللاّوعي التي سبقتها.

وثانيهما : ما يحدثه استرجاع الوعي فجأة من تحمس واستشراق للتحرك، مما يعني أن الصحوة الإسلامية استشراف متحمس في الحاضر لبناء المستقبل انطلاقاً من خير ما في الماضي. إنها تُصَرِّف فعلها في جميع الأزمنة، وتربط بين حلقات الزمان في عروة وثقى لا انفصام فيها.

ويبقى مع ذلك من الضروري التساؤل : ما المراد بالإسلامية ؟ هل الدين الإسلامي ؟ وقد استبعدنا من البداية هذا التخريج، أم الفكر الحضاري الذي عرفه العالم الإسلامي في معانقته للحضارات التي التقت على أرض الإسلام واستوعبها في تلاقح انصهرت معه الحضارات في بوتقة حضارة واحدة حملت اسم الحضارة الإسلامية ؟

وسؤال آخر ذو شقّين يوحي به تعبير الصحوة الإسلامية : هل الصحوة الإسلامية تستهدف المسلمين وحدهم ؟ أم تهم كذلك المتساكنين معهم في رقعة العالم الإسلامي الشاسعة على اختلاف معتقداتهم وطوائفهم ونحلهم ؟

ونمضي في التساؤل : وهل يحتضن هذا التيارُ العربي الإسلامي نظريةً علمية خاصة تقف وسطاً بين النظريتين الرأسمالية والاشتراكية من منطلق أن الإسلام دين الوسطية، يتوفر على بدائل شمولية مغايرة للنظريتين العالميتين في مجالات الحكم والسياسة والعلاقات الدولية والاقتصادية والاجتماع ومجالات التطور الأخرى ؟

أم أن الصحوة الإسلامية تقتصر على تحسيس المسلمين بواجب العودة إلى الأصول الإسلامية دون سعي إلى اقتراح أي نظام بديل ؟

لقد غلا بعض المنظّرين في تحميل النظام الإسلامي تفاصيل البدائل الإسلامية التي قالوا إنه يتوفر عليها في اجتهاد يشرِّف أصحابه، لكنه أدخلهم في سباق مُجهِد مع قواعد العلوم للتدليل على أن الإسلام قد أقرها أو سبقها في جميع مجالاتها. وكم خابت الآمال في اجتهاداتهم هذه كلما جاءت قاعدة علمية جديدة ناسخة لسابقتها كانوا أجهدوا أنفسهم من قبلُ في التدليل على أن الإسلام قد أقرها أو سبق إليها. وبذلك تميعت الصحوة الإسلامية في هذا التفكير الآسن الذي لم يكن له مبرر، لأنه لا يعقل أن يستقصي الإسلامُ الشاذة والفاذة في الفروع التي وكَل أمرَها إلى قريحة العلماء المجتهدين، حتى يبقى مسايراً لتطور المجتمع كرسالة عالمية صالحة لكل زمان ومكان. وقد أراد الله سبحانه خيراً بعباده عندما لم يفرض عليهم تعاليم متشددة في الجزئيَّات والفروع.

وفي النهاية

فإن هذا البحث يقتصر على الغرض منه، وهو تبسيط المصطلحات التي نُعِتت بها حركة الصحوة الإسلامية أو الحركة الأصولية وتقريبها من الأفهام، ليكون الحوار حول هذه الظاهرة جارياً في منطلقاته الحقة.

أما الدخول في نقاش محتويات الظاهرة ونقد توجهاتها أو تصحيح مفاهيمها عند الاقتضاء، فهو حديث أسال كثيراً من حبر الأقلام، وانفسحت له صفحات الكتب والمجلات ووسائل الإعلام، وشغل حيزاً كبيراً في اهتمام الجامعيين والأكاديميين.

ومع ذلك فلا يكفي ذلك الكثير الذي كُتِب عنه، لأن التوجه الأصولي ما يزال في حاجة إلى التعريف به تعريفاً سليماً يساعده على الخروج مما يشوبه من انحراف وغلو يفقد بهما إشراقه ونصاعته، ويتضرر منهما بكل أسف الإسلام نفسه.

تأملات في مفهوم حق الشعوب في تقرير المصير

محمد فاروق النبهان

لقد اعتدنا في هذه الأكاديمية الفتية أن يكون منبرها معبرا عن ضمير الشعوب في تطلعها إلى الغد الأفضل، في ظل تراكم الأوضاع السياسية والاقتصادية، وكثافة ما يثقل الإنسان المعاصر من هموم متلاحقة، تمس حاضره ومستقبله، ويتمثل دور الفكر والمفكرين في إبراز البعد الإنساني في مسيرة المجتمع المعاصر، من خلال الدفاع عن حقوق الإنسان، وتأصيل أهمية الإنسان وكرامته في ظل ذلك التنافس غير الحميد بين التكتلات الدولية والأسواق الاقتصادية والصراعات الايديولوجية..

ولا قيمة لأية معرفة علمية لا تهتم بقضايا الإنسان، ولا شرعية لأي قانون وطني أو دولي لا يحترم إنسانية الإنسان، وإذا كانت مراكز القرارات السياسية تحكمها معايير عقلية ومادية، ومصالح مشروعة وغير مشروعة فإن مهمة الفكر الأكاديمي تتمثل في أمرين :

الأول : التذكير بأهمية الإنسان والدفاع عن حقوقه الإنسانية.. التي أصبحت في موطن التجاهل بسبب حدة التدافع والتنافس بين القوى المختلفة..

الثاني : التخفيف من قسوة القوانين والقرارات الدولية عن طريق التفسير والتأويل، والتركيز على أهمية احترام الحقوق المشروعة للأفراد والشعوب، عن طريق التحكم في مناهج التفسير للدلالات اللفظية والقرائن التي تفسر الغايات المرجوة من تلك القرارات والتوصيات.

ومن أبرز هذه القرارات الدولية مبدأ حق الشعوب في تقرير المصير الذي أقرته المنظمة الدولية لغايات إنسانية، تتمثل في إزالة آثار الاستعمار الذي كان يمثل حقبة سوداء في تاريخ الشعوب المعاصرة..

التساؤل المطروح

وهنا نجد أنفسنا أمام التساؤل المطروح حول الكيفية التي يمكن بها إيجاد المواءمة

بين غايتينْ مشروعيتين، **الأولى** تتمثل في مسؤولية رئيس الدولة في حماية بلاده من أخطار التقسيم، وهي مسؤولية دستورية وأخلاقية ودينية وحضارية، **والثانية** تتمثل في مسؤولية رئيس الدولة في احترام قرار دولي أقرته الأمم المتحدة، لحماية الشعوب من أخطار السياسات الاستعمارية التي كانت سائدة في النصف الأول من هذا القرن...

ويكمن الجواب على هذا التساؤل من خلال التفسير القانوني لمبدأ تقرير المصير كما أقرته الأمم المتحدة، وأعتقد شخصيا أنه ليس هناك تعارض بين المسؤوليتين، إلا إذا وقع خطأ في تفسير تقرير المصير، بحيث يناقض هذا المبدأ الغاية المشروعة التي أدت لإقراره.

ولا خلاف في مسؤولية رئيس الدولة في الحفاظ على وحدة شعبه، وهي مسؤولية دستورية ودينية وأخلاقية وحضارية، ولا يملك أي رئيس دولة أن يفرط في هذا الحق، لأنه لا يملكه، فالوحدة الوطنية والترابية حق تاريخي وحق شعبي، وجاءت الدساتير لكي تجعل رئيس الدولة مؤتمنا على هذا الحق، لا يفرط فيه، ولا يتنازل عنه.

الوحدة الوطنية في التصور السياسي الإسلامي

يتميز الفكر السياسي في الإسلام بوضوحه في مجال إقراره لمبدأ الوحدة الوطنية التي تقوم على أسس وأركان تتعلق بالتصور العام لمكانة الأمة في الإسلام، من حيث شمولية النظرة الإسلامية التي ترفض الاعتراف بالتعددية القائمة على أسس العرق واللغة والانتماء القومي، وهذه التعددية الضيقة تؤدى على وجه اليقين إلى حروب محلية ومنازعات بين الدول المتجاورة، مما يخل بمبدأ التعايش والتساكن الذي يوفر الإسلام أسبابه النفسية لكي يكون تعايشا إراديا وتساكناً اختياريا في إطار دولة الإسلام التي ألفت كل مقومات التفاضل بين الشعوب والقوميات، إنطلاقا من التوجيه القرآني الذي أكد وحدة البشرية في دفاعها عن قيم الخير والفضيلة، وتكاثفها لمطاردة المعتقدات والخرافات والأساطير التي تناقض المبادىء التي تقوم عليها الأديان السماوية.

والمبادىء التي يقررها الفكر الإسلامي لإرساء الأسس التي تقوم عليها الوحدة الوطنية هي ما يلي :

أولا : إلغاء فكرة القوميات كأساس لقيام الدولة الإسلامية وهذا الإلغاء لا يلغي حقيقة الانتماءات القومية والعرقية من حيث كونها تمثل واقعا فعليا، وبمقتضى هذا المبدأ يعتبر التوافق في العقيدة والثقافة والتقارب في المثل والقيم والأفكار أساسا لتكوين مقومات الشعوب التي تتكون منها دولة الإسلام.

ولا يتصور في دولة الإسلام أن يكون هناك شعب حاكم وشعب محكوم وأهل الحل والاختيار هم رموز القوة الشعبية وهم رموز الكفاءة الفكرية والاستقامة السلوكية الذين وثقت الأمة بهم، وأناطت بهم مسؤولية الاختيار والرأي والمشورة، وبفضل هذه الحقيقة تحقق التعايش في دولة الإسلام بين شعوب متباعدة، وبطريقة إرادية.. وكانت السلطة تنتقل من شعب إلى شعب ومن أسرة إلى أسرة حاكمة إلى أخرى عندما تتوفر مقومات الكفاءة. وحظيت الأقليات الدينية بحق الرعاية، ولا يجوز لمسلم أن يتجاهل حقا من حقوقها..

ثانيا : إقرار الإسلام لمبدأ الوحدة الوطنية من خلال الدعوة إلى وجوب طاعة الإمام، وهي طاعة لا تفرضها السلطة وإنما هي شعور بالإنتماء إلى جماعة سياسية، يجب أن يكون لها رمز يوحد أمرها، وبقيم حكم الله لها، فيحكم بالعدل ويدافع عن الثغور، ويفوض أمر الإدارة للاكفاء، ويقف في وجه المظالم الاجتماعية، ويحمي أهل الذمة، ويعطي للقضاء هيبته لكي يستقيم أمر الرعية..

ثالثا : اعتبار البيعة الشرعية هي القاعدة التي تقوم عليها الوحدة الوطنية[1] فإذا تمت البيعة بين الإمام وشعبه فقد تحققت العلاقة العقدية بين الحاكم والمحكوم، والبيعة عقد في بدايتها، وعهد في نهايتها، والعقود لا تتم إلا بالإرادة...

ومن بايع فقد أبرم عقداً إراديا في الانضمام إلى جماعة المسلمين، وبمقتضى هذه البيعة الشرعية الارادية التي يمنحها أهل الاختيار تلتزم الجماعة بالطاعة، ولا يجوز لأقلية أن تخرج عن جماعة المسلمين، فالجماعة هي الأكثرية، وقد جاءت النصوص في السنة النبوية منددة بمن يخالف الجماعة أو بمن يسعى في تفكيك وحدة المسلمين...

وأطلق فقهاء الفكر السياسي الإسلامي كلمة «البغاة» على الخارجين على إرادة الجماعة[2]، ولا تطلق كلمة «البغاة» على المخالفين للجماعة برأي اجتهادي، فحرية الرأي والاجتهاد مكفولة ومشمولة، فإذا انفردت فئة من جماعة المسلمين بمذهب فكري فلا يقع التصدي لها، ولو كان هذا الرأي مما كان مرفوضا لدى الجماعة، ويجب على الإمام أن يتصدى للبغاة بشرطين :

الأول : أن يرفضوا الطاعة، ورفض الطاعة هو تفريق للكلمة وإثارة للفتنة..

الثاني : الانفراد بسلطة مستقلة، وهذا مؤشر على حرص الإسلام على الوحدة الوطنية وهو دليل على مسؤولية إمام المسلمين الدينية والدنيوية عن حماية هذه الوحدة، والتصدي للأخطار التي تهددها، سواء كانت من بغاة خارجين عن الطاعة أو من أعداء محتملين، يريدون الفتنة وتمزيق وحدة الأمة.

وأكد الإمام الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»، وهو حجة في مجال الفكر السياسي الإسلامي ما يلي[3] :

وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة، وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الإمام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفراداً متفرقين تنالهم المقدرة وتمتد إليهم اليد تركوا و لم يحاربوا، وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود، فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل أوضح لهم الإمام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا ليرجعوا عنه إلى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للإمام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدبا وزجرا، و لم يتجاوزه إلى قتل أو حدّ.

وقد أقام الفكر الإسلامي البنية السليمة لتكوين مجتمع إسلامي، تنعدم فيه النظرة العرقية واللغوية والطائفية والطبقية، من خلال إقراره مبادىء أساسية تعتبر الركن الحقيقي في تكوين مقومات التعايش والتساكن في إطار الأمة الإسلامية، واعتبر البيعة الشرعية بمقوماتها الفقهية وبدلالاتها على الارادة واحترام الاختيارات الشعبية هي المعيار الحقيقي للعلاقات التي تكوّن الوحدة السياسية للشعوب، فإذا تحققت البيعة انتفت فكرة الاستغلال والقهر، ولا يمكن في التصور السياسي الاسلامي أن تقع البيعة إلا في إطار الأمة الواحدة.

وإذا كانت مبادىء الإسلام تقوم على أساس إلغاء فكرة القومية والعرقية فإن من المؤكد أننا لا نتصور احتمال تطبيق مبدأ تقرير المصير في إطار دولة الإسلام، وتعتبر كلمة «الأجنبي» من الكلمات المستهجنة في الأخلاقية الاسلامية، فلا تطلق كلمة الأجنبي على مسلم، ولو اختلفت الديار، وتباعدت المواقع الجغرافية، لأن أمة الاسلام أمة إنتماء وأمة فكر وأمة عقيدة، وهي متكافلة ومتناصرة في دفاعها عن القيم الانسانية، كما أن أمة الاسلام لا تقوم على أساس التفوق العرقي والقومي لشعب من الشعوب، فالشعوب متكافئة في مكانتها الانسانية، والتقوى هي معيار التفاضل..

ولا يمكن تصور مبدأ حق الشعوب في تقرير مصيرها إلا في إطار إزالة الاستعمار، والقرارات الدولية صريحة في إبراز هذه الوضعيات الخاطئة، التي أدانها المجتمع الدولي، لتمكين الشعوب المستعمرة من التحرر والاستقلال..

مبدأ السيادة والوحدة الوطنية

ويجدر بنا أن نحدد مفهوم السيادة في الفكر السياسي المعاصر، وهي كلمة ليست

دقيقة، وقد نشأت في ظل ظروف تاريخية في أوروبا بسبب تدخل السلطة الدينية في شؤون الدولة، وكان يراد بها مواجهة تلك التدخلات بشعار سياسي تحمي الدولة نفسهابه، ثم انتقلت هذه اللفظة من وسيلة سياسية إلى فكرة قانونية، وأصبح الشعب هو صاحب هذه السيادة..

ولابد للإعتراف بمبدأ السيادة من إقرار شرعية الأسباب المؤدية إلى امتداد تلك السيادة، وتعبر السيادة عن وجود جماعة متكاملة ومتناصرة ومتكافلة متطلعة إلى تكوين تنظيم سياسي يضمن لها وجود سلطة تباشر من خلالها حقوق السيادة على تلك الجماعة، ولا خلاف في شرعية امتداد نطاق السيادة في إطار الوحدة الوطنية.

وأقرت الدساتير الوضعية مبدأ الوحدة الترابية، وجعلت رئيس الدولة مسؤولا عن حماية هذه الوحدة، فلا يملك حق التنازل أو التفريط، ولا يمكن لأي قرار دولي مهما كانت قيمته ومكانته أن يخل بمبدأ السيادة الوطنية على كامل التراب الوطني..

نقطة الخطأ.. تفسير القرار الدولي

وأعتقد أن الخطأ لا يكمن في وجود تناقض حتمي بين المبدأين، وإنما يكمن في تفسير خاطىء لقرار دولي أقرته المواثيق الدولية لمواجهة واقع سياسي ودولي كان يفرض نفسه من خلال وجود دول كانت تفرض بالقوة حمايتها المباشرة أو غير المباشرة على دول أخرى لا تملك القدرة على حماية نفسها، بسبب ضعف قدراتها العسكرية والمادية، فجاء القرار الدولي لكي يمنح هذه الشعوب حرية الاختيار، وهذه الشعوب ليست جزءا من تلك الشعوب ولا تعترف لها بأي حق من الحقوق في بسط سلطانها عليها، ولا تربطها بها أية علاقة لغوية أو قومية أو ثقافية أو تاريخية..

ولابد في البداية من الاعتراف بتعدد الشعوب وتباينها واختلاف مكوناتها لكي يبرز حق تقرير المصير كحق يهدف إلى وضع معيار سليم للتعايش بين الشعوب والأمم، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يطبق هذا المبدأ في إطار الشعب الواحد، الذي يملك تراثا مشتركا في مجال الثقافة والحضارة، تؤكده اللغة الواحدة، وتعمقه مشاعر الانتماء إلى شعب واحد..

التفسير من خلال القرارات الأممية

ويلاحظ أن الجمعية العامة للأمم المتحدة، في إعلانها الصادر بتاريخ الرابع عشر من ديسمبر 1960 الخاص بمنح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة وضعت التفسير السليم لمبدأ تقرير المصير من خلال الضوابط التالية :

أولا : لا يتصور مبدأ تقرير المصير إلا في حالات خضوع الشعوب للسيطرة الأجنبية والقهر والاستغلال، ولا يمكن استعمال كلمة السيطرة الأجنبية إلا في حالات تعدد الشعوب وتباين مكوناتها الثقافية وهوياتها الوطنية، وهذا التناقض يؤدى على وجه التأكيد إلى استعمال المصطلحات المعبرة عن مبررات مبدأ حق تقرير المصير، وهي خضوع الشعوب للسيطرة الأجنبية والقهر والاستغلال، ولا يمكن استعمال هذه المصطلحات في إطار الشعب الواحد الذي يملك مقومات الوحدة..

ثانيا : نصت هذه التوصيات الأممية بطريقة صريحة وواضحة على أن أي محاولة تستهدف تمزيق الوحدة الوطنية والسلامة الاقليمية جزئيا أو كلياً لبلد من البلدان يتعارض مع أهداف ومبادىء ميثاق الأمم المتحدة، وكأن هذه التوصيات أرادت أن تمنح الضوابط السليمة لهذا الاعلان العالمي من خلال هذه الفقرة التفسيرية والبيانية، والتفسير القانوني له قوة القانون، ويختلف عن التفسير الفقهي الذي يدخل ضمن الاجتهاد الاحتمالي.

والوحدة الوطنية لشعب من الشعوب لا تدرك فقط من خلال الروابط العرقية التي قد تكون من المؤشرات الواقعية على وحدة الإنتماء العرقي، وإنما تدرك من خلال طبيعة العلاقات الإنسانية التي تعتبر العامل النفسي الأهم في تكوين مقومات الشعوب والأمم، وهذا ما اتجهت إليه المدرسة الفرنسية في تفسيرها لمفهوم الأمة، وفي ترجيحها لهذا المفهوم على المفاهيم العرقية التي أخدت بها المدرسة الألمانية.

والأمم المتحدة مطالبة اليوم بأن تؤكد إيمانها بأمرين :

الأول : إقرار حق الشعوب المستعمرة المستذلة في نيل استقلالها السياسي، انتصارا لحقوق الإنسان، وتأكيدا لما ألزمت المنظمة الأممية نفسها به من دفاعها عن الشعوب المستعمرة.

الثاني : الوقوف في وجه الحركات الانفصالية التي استخدمت حق تقرير المصير لإثارة الفتن والثورات، لتمزيق وحدة الشعوب والأمم، وقد استخدمت الدول القوية هذا الحق للتدخل المباشر في شؤون الدول الأخرى، منتهكة بذلك مبدأ أساسيا في الفكر السياسي الحديث وهو «مبدأ السيادة».

وإذا كان السلام هو الهدف الأسمى الذي تدعو إليه المنظمات الدولية وتحرص عليه، فإن من أبرز شروط السلام أن تتوقف الدول الكبرى عن التدخل غير المباشر في شؤون الدول الأخرى، لكي تتمكن كل دولة من أن تمارس سيادتها كاملة في مجال القرار السياسي والاقتصادي.

التطور التاريخي لمبدأ تقرير المصير

ولو تتبعنا التطور التاريخي لمبدأ حق الشعوب في تقرير المصير لوجدنا أن هذا المبدأ نشأ في بداية أمره لتحقيق أمرين اثنين، **أولا** : لترسيخ فكرة القوميات في المجتمعات الأوروبية، **وثانيا** : لإزالة آثار الاستعمار الأوروبي من البلاد التي كانت خاضعة للاستعمار، وتمثل معناه في العصر الحديث في إعطاء مفهوم السيادة بعدها الحقيقي وامتدادها المعنوي، لكي تكون سيادة مطلقة، تمارس الشعوب من خلالها إراداتها في اختيار الطريق الأفضل لها، محافظة بذلك على خصائصها الذاتية، متمسكة بثقافتها الوطنية، مؤكدة أن السيادة ليست مجرد شعار، وإنما هي ممارسة حقيقية تتمثل في حرية القرار بحيث يكون هذا القرار نابعا من إرادة الشعوب.

وبناء على هذا المفهوم الشمولي يبرز دور المنظمات الدولية في تحرير الدول والشعوب من قبضة سياسات الهيمنة التي تمارسها الدول الكبرى على الدول النامية، سواء بطريقة مباشرة أو عن طريق شرعية دولية مصطنعة، وأخذت اليوم تجسد الصورة البغيضة للاستعمار القديم، في ممارساته المنافية لكل القيم الإنسانية.

ولا يمكن إخفاء هذه التجاوزات في مجال السياسة الدولية التي أخذت تتصاعد بقوة وتبرز واضحة جلية في المواقف الدولية، تحت شعار مبدأ تقرير المصير، الذي أصبح مطية للدول المهيمنة، تهدد به وترفع شعاره عندما تريد، وتسكت عنه عندما تتنازل هذه الدول عن بعض مظاهر السيادة، متجاهلة البعد الحقيقي لهذا المبدأ في تحرير الشعوب من قبضة الاستعمار البغيض.

أهمية البعد الثقافي والاقتصادي لمبدأ تقرير المصير

ويجدر بنا في هذا المجال أن نركز على أهمية البعد الثقافي والاقتصادي والسياسي لمبدأ تقرير المصير، وهذا البعد هو الامتداد الواقعي والحقيقي لهذا المبدأ، فالشعوب اليوم لم تعد تشتكي من الجيوش التي تحتل العواصم والمدن، وإنما تشتكي من سياسات الوصاية على اختيارات الشعوب، سواء كانت اختيارات سياسية أو اقتصادية أو اختيارات ثقافية وفكرية، ومن حق أي شعب أن يمارس حريته كاملة، تجسيدا لمبدأ السيادة، وتعبيرا عن استقلاله وكرامته.

وإذا كانت سياسات التدخل الأجنبي قد أدت إلى حروب التحرير، فإن سياسات الوصاية سوف تؤدي إلى تفكيك العلاقة بين السلطة والمواطن، فالمواطن يريد من السلطة أن تجسد قضاياه وأن تدافع عن حقوقه وأن تستمد شرعيتها من تأييده

لمواقفها ودفاعه عنها، فإذا شعر المواطن أن السلطة ترضخ لسياسات الوصاية فسرعان ما ينفض عنها ويفقد ثقته بها.

ومن واجب المنظمات الدولية أن تؤكد على أهمية احترام الأبعاد المختلفة لمبدأ تقرير المصير، لكي ينعم العالم المعاصر بسلام حقيقي، يؤمن به المواطن ويدافع عنه، ولا يمكن أن يتحقق هذا السلام إلا إذا شعر المواطن بوطنية القرار الذي تمارسه السلطة، والقرار الذي يدافع عن حقوق المواطن وكرامته هو القرار الذي يدافع عنه المواطن بشجاعة وتضحية.

وعالمنا اليوم جدير بأن يكون العالم الجديد الذي تمارس فيه الشعوب حريتها، وأبرز مظهر لهذه الحرية أن تدافع هذه الشعوب عن كيانها الموحد وعن خصوصياتها الذاتية، وأن ترفض كل تدخل في شؤونها الذاتية، لتحقق بذلك ذاتها ووجودها، وترفع بجدارة أعلامها على مواقع القرار السياسي لكي تكون قراراتها نابعة من إرادة الشعوب.

(1) انظر عقد الإمامة في الفكر السياسي الإسلامي للدكتور النبهان 903 ندوة البيعة والخلافة في الإسلام.
(2) انظر ذلك في كتابنا نظام الحكم في الإسلام.
(3) انظر ذلك في كتابنا الفكر السياسي والاقتصادي في الإسلام ص : 65.
(4) انظر الأحكام السلطانية ص : 58.

الفكر الإسلامي الحديث
المفاهيم والتوجهات

محمد الكتاني

التمهيد :

إن ما نشر من الكتابات التي تناول فيها المفكرون المسلمون قضايا الإسلام ومجتمعاته في العصر الحديث لتشكّل في مجموعها حقولاً مترامية من الأفكار والمساجلات والاجتهادات ومشاريع النهضة والإصلاح، وكأنها غابة ملتفّة تغري بالاكتشاف وتحديد المسالك بعد أن أصبحت هذه الكتابات من التراكم والتعقيد والتشعب بالقدر الذي لا مندوحة فيه للدارسين عن سداد المنهج، وأناة البحث، وطول النفَس.

فمنذ أكثر من قرن أخذت الكتابات الرائدة تظهر عن قضايا الإسلام والمسلمين. وعلى وجه التحديد أخذت تظهر منذ القرن الماضي بمثابة خطاب إصلاحي أو تجديدي يتوجه إلى عامة المسلمين في قُطر معيّن أو في أقطار الإسلام كلها يستنهض هممهم، ويفتح أمامهم مسالك النهوض بعد أن أحاط بهم الاستعمار الأوروبي مَشرقا ومَغربا، فأفاقوا من هول الصدمة ليجدوا أنفسهم في مؤخرة الركب الحضاري الإنساني، وكأن الاستعمار لم يكن سوى مصير حتمي لمجتمعات متخلفة عاجزة عن حماية نفسها وفرض وجودها.

ظهرت هذه الكتابات في كل من رسائل الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجْدي (– 1791) وكتُب الطهطاوي (– 1873) وخير الدين التونسي (– 1889) ومجلة «العروة الوثقى» سنة 1884، التي أصدرها بباريس كل من جمال الدين الأفغاني (– 1897) ومحمد عبده (– 1905) وكتُب الشيخ حسين الجسر الطرابلسي (– 1909)[1]. ثم تدفقت الكتابات الإسلامية الصادعة بالتوعية والإصلاح

والإرشاد، ومقاومة الفكر الاستعماري، على مدى القرن الأخير، بحيث يصعب حصرها. ويكفي أن نعلم أن ما صدر من المجلاّت والدوريات المتخصصة في شؤون الإسلام منذ أواخر القرن الماضي وحتى منتصف القرن الحالي، يناهز المئة مجلة بين شهرية وأسبوعية في كل عواصم الأقطار العربية بغير استثناء، فضلا عما كان يصدر في البلاد الإسلامية بلغاتها كالفارسية والتركية والأردية[2].

كل هذه الكتابات، مما كان منها عبارة عن مقالات وأبحاث نشرتها المجلات، أو ما كان منها كتباً ورسائل ألّفها المفكرون المصلحون أو الدعاة أو قادة الحركات الإصلاحية، يندرج فيما أنتجه الفكر الإسلامي الحديث. ومنها ما كُتب بلغات أوربية ثم نُقل إلى اللغة العربية أو لم ينقل. ودراسة الفكر الإسلامي الحديث تقتضي الإحاطة بهذه الكتابات كلها ووضعها موضع التحليل والبحث والتصنيف والتبويب والتقويم بردّها إلى أصولها وفضاءاتها التاريخية والاجتماعية والسياسية، والوقوف على منطق كل منها في الخطاب والتحليل أو التوجيه والتنظير. وعلى دارس الفكر الإسلامي الحديث الذي ينتدب نفسه لهذه الدراسة أن يدرك مدى اتّساع حقل البحث، وتداخل مسالكه وكثرة مراجعه، وقد قام باحثون جادّون بتذليل الصعاب وخاضوا بحث الفكر الإسلامي الحديث وتعمقوا الكثير من نواحيه وقضاياه ووصلوا إلى نتائج قيّمة، تتطلب المتابعة والتمحيص، وَوَصْل الماضي منها بالحاضر وتمييز أنماط الخطاب وانتمائها المذهبي وما بينها من علاقة، وما يطبعها من طوابع التحريض أو الانحياز أو التبرير أو الموضوعية والإخلاص للحق.

وسنكتفي في هذه المقالة بالوقوف على «مفاهيم الفكر الإسلامي» وتوجهاته معتبرين ذلك مدخلا تعريفياً لهذا الفكر ومرجعياته الأساسية وفضاءاته الخاصة بما صدر عنه من مواقف وآراء.

مفهوم الفكر

لم نقف على من تناول مفهوم «الفكر» قبل أَبِي حامد الغزالي (– 505 هـ) في كتابه «إحياء علوم الدين».

لقد استعرض الغزالي طائفة من النصوص المأثورة التي استعملت الفكر والتفكُّر والتفكير في القرآن أو السنَّة أو في آثار التابعين وعلماء السلَف، ثم استخلص من تلك النصوص معنى الفكر، ومجاريه أي مسالكه والآفاق التي يجول فيها، متأملاً أو معتبراً. وانتهى من هذا الاستعراض إلى القول :

«إعلم أن معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منها معرفة ثالثة. ومثاله أن من مال إلى العاجلة فله طريقان : أحدهما أن يسمع من غيره أن الآخرة أَوْلى بالإيثار من الدنيا فيقلده ويصدقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر، فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتماداً على مجرد قوله، وهذا يسمى تقليداً، ولا يسمى معرفة. والطريق الثاني أن يعرف أن الأبقى أَوْلى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة أبقى فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة».

ثم ذكر ألفاظا كالتدبر والتأمل، والاعتبار والنظر، واعتبرها واحدة من حيث المعنى، متعددة من حيث اللفظ، لكنَّ لكل منها ملحظاً خاصاً.

فالاعتبار يطلق بملحظ عبور الفكر من معرفة إلى معرفة، ومن اجتماع معرفتين إلى معرفة ثالثة، والتذكُّر يطلق بملحظ استحضار المعرفة من غير استنتاج. والنظر يطلق بملحظ التوجه من الفكر لطلب نتيجة غائبة، لأن من لم يتطلع إلى معرفة غائبة لم ينظر. ومن لم ينظر لم يفكر. فالتفكر هو تحقق النظر بدافع التطلع إلى معرفة مجهول، وغاية الفكر هي تحصيل المزيد من المعرفة أي تكثير العلم واستجلاب المعلومات.

ثم يعمد الغزالي إلى تحديد مجالات الفكر ويسميها المجاري أو المسالك، فيقول : «إعلمْ أن الفكر قد يجري في أمر يتعلق بالدين، وقد يجري في أمر يتعلق بغير الدين، وإنما غرضنا ما يتعلق بالدين».

ويقصر الغزالي نظره على الفكر في فحوى العلاقة بين الإنسان وخالقه أو بين العبد وربه، فيجعل فكر المسلم الديني منحصراً في الصفات المثلى التي يستطيع بها المسلم أن يتقرب إلى ربه، وأن يحقق بها رضاه عنه. ونستطيع من باب القياس على هذا التحليل أن نعتبر الفكر الديني الإسلامي متنوع المسالك والمجاري حسب موضوعاته. فهناك الفكر العقَدي (الكلامي) المتعلق بقضايا الصفات الإلهية والوحي والنبوءة والمعاد، والمسؤولية الإنسانية.

وهناك الفكر التشريعي (الفقهي) المنشغل بتفريع الأحكام واستنباطها من أدلتها التفصيلية، والنظر في تلك الأدلة وفلسفتها. وهو ما يسمى بعلم أصول الفقه، ومقاصد الشريعة.

وهناك الفكر (الأخلاقي) المنشغل بالقيم الإنسانية التي تقوم عليها الأخلاق كالواجب والالتزام والحرية الإنسانية والجزاء والحق والفضائل والرذائل.

وهناك الفكر التوثيقي (المنهجي) المنشغل بقضايا توثيق النصوص كعلوم الحديث

بالنسبة لرواية السنّة، وكعلم القراءات بالنسبة لمعرفة المتواتر من النص القرآني وغيره، وهناك الفكر (المعرفي) المنشغل بقضايا العلوم والمعارف الأخرى التي يتطلع بها الإنسان لمعرفة الطبيعة وقوانينها.

ومحصّل ما نستخلصه من تحليل الغزالي «للفكر» أنه منهج يستعمل لإنتاج المعرفة عن طريق النظر على ترتيب معيّن، فالمعارف المكتسبة بالفطرة أو بالحس إذا اجتمعت في القلب أو في الخاطر أو في العقل وازدوجت على ترتيب مخصوص أثمرت معرفة أخرى، وهكذا تتوالد المعارف وتتناسل في نظام يعبر عنه الغزالي بقوله : «وهكذا يتمادى النتاج وتتمادى العلوم ويتمادى الفكر إلى غير نهاية»[3].

ومن العلماء القدامى الذين تناولوا ظاهرة «الفكر» بالتحليل عبد الرحمن بن خلدون (– 808) في المقدمة ففي الباب السادس عن العلوم وأصنافها قدم للموضوع بمقدمة عن الفكر الإنساني فقال : «إعلمْ أن الله سبحانه وتعالى ميَّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ ونهاية فضله على الكائنات وشرفه. وذلك أن الإدراك وهو شعور المُدرِك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوان فقط من بين سائر الكائنات والموجودات. فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها، بما ركّب الله فيها من الحواس الظاهرة : السمع والبصر والشمّ والذوق واللمس. ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى : ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾. والأفئدة جمع فؤاد، وهو هنا الفكر. وهو على مراتب :

الأولى : تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيقاعها بقدرته. وهذا الفكر أكثره تصورات. وهو العقل التمييزي الذي يُحصِّل منافعه ومعاشه ويدفع مضارّه.

الثانية : الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم. وأكثرها تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئاً إلى أن تتم الفائدة منها. وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي.

الثالثة : الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وَراء الحسّ لا يتعلق به عمل. فهذا هو العقل النظري. وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة، فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره فيفيد

علوما أُخر كذلك. وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلا محضا ونفسا مدركة، وهو معنى الحقيقة الإنسانية.

ونستخلص من هذا النص القيم أن «الفكر» هو تصرف وجولان لقوى الإدراك والتمييز والتحليل والتركيب للصور المحسوسة والمجردة. فهو فعالية منتظمة من أطوار بعضها ينتج البعض، فهناك طور التمييز الذي يدرك صور الأشياء المحسوسة في الخارج ويدرك النافع منها والضارّ. وهناك طور الإدراك للعلاقات بين الظواهر وما تتصف به من خواصّ وما ينتج عن تعاقبها وترابطها من نتائج، وهناك طور القدرة على تحديد القوانين والكليات من تلك الظواهر، واكتساب علم يفيد إدراك حقائق الأشياء[4].

ولكن القدماء لم يستعملوا – فيما يغلب على الظن – مفهوم الفكر الإسلامي. وإن كانت لهم منادح في إيراده حين تحدثوا عن مختلف العلوم العقلية والنقلية. وهكذا نرى أن العلامة أحمد مصطفى طاش كبرى زاده (– 1561) وهو من المتأخرين حين تحدث عن مجاري الفكر كالغزالي قال : إعلم أن الفكر إما في أمر الدين أو في غيره. وتحدث عن المجرى الأول، ولم ينسبه إلى الدين فيقول : «الفكر الديني» فضلا عن الاضافة إلى الإسلام[5].

مفهوم الفكر الإسلامي الحديث

أما المحدثون من المفكرين والدارسين فيتداولون «مفهوم الفكر» أو مفهوم الفكر الإسلامي كما لو كان مصطلحا دقيقاً محدد المعنى لا يقع فيه خلاف أو تفاوت، وهذا التداول للفكر هو الذي أكسبه عموما لا يستساغ معه أن يستعمل في البحث الدقيق من غير مراجعة وتحديد[6]. والواقع أن هذا المفهوم لم ينل عند المحدثين ما يستحقه من التحديد. ونضرب المثال على ذلك بعدة أبحاث مُعَنونة كلها بعنوان «الفكر الإسلامي» من غير أن يهتم مؤلفوها ببيان المقصود عندهم بهذا «الفكر الإسلامي» وكأنهم يتركون مهمة تحديد هذا المفهوم للقارىء، لاكتشاف طبيعته ومقوماته باستثناء الأستاذ حسن حنفي من مصر الذي وقف في بعض أبحاثه عند هذا المصطلح. فقد عرّف «الفكر» بقوله : إنه كل ما أبدعه الذهن في حضارتنا التي ورثناها منذ أربعة عشر قرنا، وأنه لفظ لم يستعمله القدماء، بل استعملوا بدلا منه لفظ «علم». ونحن نلاحظ على الأستاذ حنفي كونه لم يُشِر إلى ما كتبه الغزالي أو ابن خلدون، وقد انزاح مدلول المفكَّر فيه أو المكتوب فيه عند القدماء إلى معنى حصيلة الفكر نفسها وهي التراث، فعرّف الفكر بكونه كلَّ ما أبدعه القدماء من علماء الإسلام، وبذلك أصبح

الفكر الإسلامي هو التراث الإسلامي. وقال أيضاً إن القدماء لم يستعملوا الفكر في الدلالة على الفلسفة، بل استعملوا لفظ الحكمة بأنواعها الثلاثة المنطقية والطبيعية والإلهية. وقال أيضاً : إن لفظ الفكر لفظ مستحدث وارد من الغرب. وقد شاع في العصور الحديثة عند الغربيين كبديل عن لفظ الإيمان، أو كغطاء نظريٍّ للعالم أو كإثبات لوجود الذات، لعله يقصد برهان ديكارتْ الوجودي : «أنا أفكر فأنا موجود».

ونحن لا نوافقه على «استحداث لفظة الفكر» وأنها مستوردة من الثقافة الغربية وإن كنا نوافقه على أن مصطلح «الفكر الإسلامي» قد روّجه المستشرقون في مقابل «الفكر المسيحي» و «الفكر اليهودي» حينما كان هذان المصطلحان رائجين في الكتابات الغربية. وأنه لا خلاف في استعمال هذا المصطلح كما جرى به العرف اليوم.

ولكنه يؤكد مرة أخرى أن «الفكر» هو كل ما أنتجه العقل في حضارة من الحضارات، وأن هذا الفكر لا يمكن أن يكون تجريداً علمياً محضاً، وإنما يكون فكراً إنسانياً ملابساً للمحيط الذي يؤثر فيه، وللمرحلة التاريخية التي يعيشها ويمتص فاعلياتها ومؤثراتها، وأنه لا يوجد «فكر» إنساني لا وطن له ولا حضارة، ولا تاريخ ولا بيئة، وأنه لا يوجد «فكر» إلا وهو على نحو من أنحاء التمثل.

ولذلك عندما نشأ «الفكر» لدى المسلمين بفضل الإسلام وبفضل القرآن مثلا فقد نشأ في مناخ حضاري معيّن. ونسب إلى الإسلام لأنه وجد في سياق تاريخ الإسلام، ولأنه ارتبط بمبادىء الإسلام ومقوماته الروحية عقيدة وشريعة. فالفكر الإسلامي هو نمط من التفكير وخصوصية في هذا التفكير يختلف بسببها عن أيّ فكر آخر[7].

أما قبل الأستاذ حنفي فإننا نجد الكتّاب والباحثين يستعملون مفهوم «الفكر الإسلامي» بمعان رئيسية ثلاثة : الموضوعات أو الشؤون التي يُعنى بها الفكر. وطريقة التفكير أو منطق التناول لتلك الموضوعات. وأخيراً فعّالية الفكر نفسها باعتبارها جهداً عقلياً يعبّر عن الوعي الإسلامي المنتج للأفكار لدى علماء الإسلام ومثقفيه. ونستعرض الآن نماذج من النصوص المستعملة لمصطلح الفكر الإسلامي.

فهناك كتاب «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور محمد البهي الذي صدر بالقاهرة سنة 1957، ومؤلفه برغم منهجيته العلمية ووضوح فكره واتساع أفقه الفلسفي لم يعرض لتحديد «المفهوم» الذي أراده من لفظ الفكر الإسلامي، وإنما انطلق في استعماله وكأنه مفهوم لا يحتاج إلى بيان. ويقول في المقدمة، بعد أن يبين نتائج اتصال الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي، وما كان لهذا الاتصال من نتائج عقب

الحروب الصليبية وعقب حركة الاستعمار على كلا العالمين الغربِ والشرقِ : «وبهذا نشأ في التفكير الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر اتجاهان : أحدهما لممالأة الاستعمار الغربي في «تقريب الإسلام من المسيحية، أو في تبديله إلى توجيه ديني يرضى عنه المستعمر. والثاني لمقاومة هذا التقريب أو هذا البديل، مع الدعوة إلى احتفاظ المسلمين بإسلامهم، كما يصوره القرآن والسنّة، وإلى إعادة تماسك الجماعة الإسلامية، والسعي إلى استقلالها، وعدم انصهار المسلمين في غيرهم»[8]. ثم يمضي في تحليله قائلا :

جاء القرن العشرون، واستمرت أيضاً الثنائية في اتجاه التفكير الإسلامي. ولكن أحد الاتجاهين عرف باسم «التجديد» بينما عرف الاتجاه الآخر باسم الاتجاه الإصلاحي، أو اتجاه تجديد المفاهيم الدينية.

فاتجاه التجديد سار في طريق خدمة الاستعمار الغربي – ولكن عن غير قصد مباشر – على نحو ما سار الاتجاه المعاون له في النصف الأخير من القرن الماضي. فحركة «التجديد» في الفكر الإسلامي التي ظهرت في الشرق الإسلامي، منذ بداية القرن العشرين، تعتبر «تقليداً» للدراسات الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين. ثم أضيف إلى هذا التقليد فيما بعد – منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، بعد أن تهيأ الجو في الشرق الإسلامي للحديث عن الإلحاد في مواجهة الإسلام والمسلمين – ترديد للفكر الإلحادي المادي الغربي، وهو التفكير الوضعي والماركسي.

ودراسة المستشرقين للإسلام، قامت أولاً بوحي من الكنيسة الكاثوليكية خاصة، للانتقاص من تعاليم الإسلام وإهدار قيمه، حرصاً على مذهب «الكَثْلَكة» من جانب، وتعريضاً عن الهزائم الصليبية في تحرير بيت المقدس من جانب آخر. ثم تبنّى الاستعمار الغربي هذه الدراسة في الجامعات الغربية نفسها، حتى يقوى القائمون بأمرها على تصديرها إلى الشرق الإسلامي في صورة كتب تُؤلف وتُرسل إلى طلاب الثقافة، أو في صورة طلاب من الشرق الإسلامي يدعون أو يعانون على الدراسة هناك، ثم يمنحون من الألقاب العلمية، ما يتمكنون به من الظفر بوظيفة التوجيه في الكليات النظرية بالجامعات الحديثة في الشرق الإسلامي.

أما محاولة تجديد المفاهيم الدينية منذ بداية القرن العشرين، فقد باشرها في مصر تلاميذ الشيخ محمد عبده، كما قام بها في الهند فيلسوف الباكستان، محمد إقبال.

والفكر الإسلامي نفسه في هذه الفترة، التي تبلغ الآن قرناً كاملاً، هو مرآة لهذين الاتجاهين. ولذلك كان عنوان الكتاب الذي نقدّم له : «الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي»[9].

ونستخلص من هذه الفقرات أن المراد «بالفكر الإسلامي» عند الباحث هو نتاج الحركة العقلية المتأثرة بالحضارة الغربية لدى المثقفين المسلمين التي كانت تدعو إلى تجديد واقع المجتمعات الإسلامية وفق منهج الحضارة الغربية وفلسفاتها ونتاج الحركة العقلية المقاومة للحركة السابقة لدى المثقفين المسلمين وعلمائهم، ممن دعوا إلى تجديد واقع المجتمعات الإسلامية على هدى السلف في الرجوع إلى الكتاب والسنّة، وتشخيص روح الحضارة الإسلامية والأمة الإسلامية في محافظتها على مقوماتها الروحية والثقافية الأصلية.

وهناك مثال ثان، وهو كتاب صدر بعد الكتاب الأول، بعنوان : «الفكر الإسلامي مواجهة حضارية» للأستاذ محمد تقي المدرسي، الذي صدر سنة **1971** فهو يعالج قضايا فلسفية واعتقادية مندرجة في «علم الكلام الإسلامي» من منظور المذهب الشيعي الإمامي. ولكننا لا نجد في ثناياه أي وقفة مع «الفكر الإسلامي» من حيث المفهوم والحدود التي تضبط الاستعمال، وإنما نستشف هذا المفهوم من سياق المباحث.

فالباحث يهتم أولاً ببيان دور العقل في تحقيق المعرفة والوعي بالذات وبالعالم، أي بدور العقل في تحقيق العلم. ويقول : «هذا هو المنهج الإسلامي الفريد... ويتلخص في ثلاث نقط :

1 – التذكرة بأن معرفة العقل بداية كل معرفة ومنطلق كل بحث.

2 – التذكرة بأن معرفة العقل لن تكون إلا بالعقل ذاته. أو بآثاره وآياته وذلك لمقارنة حالتي وجوده وعدمه ببعضهما.

3 – التذكرة بأن وجدان العقل هو الطريق إلى وجدان الحقيقة وتميزها عن الباطل، من هنا نجد النصوص الإسلامية تتضافر بالتذكرة إلى العقل في محاولة لإيقاظه داخل النفس ووجدان الحقائق به.

ويقول في سياق آخر : «والخلاصة أن العقل يكشف الحقيقة. وكما أن الكبير حقيقة، فالصغير أيضاً حقيقة. تماماً كما تبصر العين المرئيات. ولا فرق فيها بين أن تكون صغيرة أو كبيرة.

وبهذا نتبين أن النظرة الإسلامية حول العقل نابعة من إعطائه الثقة الكاملة في كشف الحقائق الغيبية. خلافا لتلك النظرات التي تحدد العقل بالشؤون المادية وتنتزع منه حق الحكم في الأمور الغيبية. وتجعل الدين هو الحاكم المطلق في تلك الحقائق[10].

ويقول في سياق ثالث بعد أن يعرض بالنقد لفلسفة «كانت» و «ديكارت» في تصور العقل : «وحين نتذكر العقل ونكتشف أن حقيقته نور مقدس عن إحاطة

الأذهان وأنه الذي يكشف لنا الحقائق الأخرى بصورة ذاتية وغير ممكنة التعليل، حينذاك نجد أن الأحكام العقلية تتميز :

1 – بأنها ثابتة جازمة لا تقبل الريب إذ أن ذاتها الكشف، والكشف يعني ملامسة الواقع وشهوده. فكيف يجد الواقع ثم يتشكك فيه ؟

2 –أن أحكام العقل شاملة لا تخصص فإذا كانت الرذيلة قبيحة فلن تفترق أن تكون صادرة من كبير أو صغير، وفي أيّ عصر وأيّ زمان. وإذا كانت الحادثة بحاجة إلى علة محدثة وسبب موجد فلا فرق بين أن تكون الحادثة رمي كرة القدم أم وجود كرة الأرض.

3 – أن أحكام العقل تتفق عليها عقول البشر. فالعقل هو العقل في أيّ رأس عاش وفي أيّ مخّ سكن وما هي فضيلة أو رذيلة هنا فهي في كل مكان، ولدى كل إنسان فضيلة أو رذيلة، ولذلك كانت الحجة بين العباد العقل – حسبما جاء في الحديث – فلنذهب أنّى شئنا فسوف لا نجد الفضيلة في الخيانة والنفاق وبيع الأوطان وإيثار النفس على الآخرين..

4 – أن أحكام العقل لا تتطور حسب تطور الأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفسيولوجية وما أشبه، لأنها تكشف عن الحقائق الخارجية، تماماً كما لا تتغير المرآة وهي تعكس صور الحياة الناشطة الحركات... وهنا تختلف الرؤية الاسلامية في المعرفة عن النظريات الذاتية والديالكتيكية»[11].

ويمكن أن نستخلص من هذه الفقرات، أن الباحث، وإن لم يحدد مفهوم الفكر الإسلامي، إلا أنه يكاد يفصح عن أن «الفكر الإسلامي» هو «العقل الاسلامي» أي القوة المودَعة في النفس الإنسانية التي تكشف للإنسان كل الحقائق التي تتكون منها معارفه وعلومه، وتقدم له المعايير الصحيحة في ضوء المبادىء الإسلامية العامة لإدراكها ونقدها. ولهذا نراه في كتاب آخر يفصح عن مفهوم «الفكر الإسلامي» بمفهوم أدق، وهو «المنطق الإسلامي»[12].

وهو يرى أن هذا المنطق، وهو الميزان الدقيق في تمييز الخطأ من الصواب والوهم من الحقيقة كامن في القرآن وفي السنة، بل إنه كامن في النصوص الشرعية.

«فالفكر الإسلامي» عند تقي الدين المدرسي ليس نتاجاً عقلياً مختلفاً باختلاف المفكرين المسلمين، وإنما هو «منطق» إسلامي محدد الخصائص والفعاليات والمعايير التي تقود إلى المعرفة الصحيحة.

وهناك كتاب ثالث ظهر سنة 1969 بعنوان «الفكر الإسلامي المعاصر» دراسة وتقويم للأستاذ غازي التوبة، لم يشر بشيء يذكر إلى مفهوم «الفكر الإسلامي المعاصر»، وإنما اكتفى بهذا العنوان ليتحدث في إطاره عن ثلاث مدارس في الفكر الإسلامي المعاصر، وهي المدرسة الإصلاحية، ورائدها محمد عبده ومالك بن نبي. والمدرسة التاريخية ورائدها طه حسين وعباس محمود العقاد، والمدرسة التربوية ورائدها تقي الدين النبهاني وحسن البنا.

وقبل هذه الكتب جميعاً كان قد صدر كتاب للأستاذ محجوب بن ميلاد من تونس سنة 1955 بعنوان «الفكر الإسلامي» بين الأمس واليوم. وهو كتاب يدور في جل محاوره على علم الكلام أو الفلسفة الإسلامية، مع الوقوف على الفكر المعتزلي، وأعلامه لكن، لِمَ عَنْون الكتاب «بالفكر الإسلامي» ؟

واضح أن الباحث استعمل «الفكر الإسلامي» كما كان متداولا من قبل ومن بعد، في دلالته على القضايا المفَكَّر فيها، التي شغلت عقول المفكرين المسلمين القدماء أمثال الفلاسفة والمتكلمين، وما يزال يشغل بعضها عقول المفكرين المسلمين المعاصرين، «فالفكر الإسلامي» هو بمعنى من المعاني حياة العقل في تفاعله مع الكون من حوله.

وفي سياق المدخل نلاحظ أن الباحث، وكان أحد الأساتذة المبرزين للفلسفة الإسلامية بالمدرسة الصادقية وبدار المعلمين العليا بتونس، يبرز حالة الفوضى الفكرية أو ما سماه شؤون «دارنا العقلية» ويضع يده – حسب رأيه – على «الحقيقة الجوهرية» في هذه الفوضى، وهي غياب توظيف العقل جوهريا في النظر بعيداً عن تحديد ماهية العقل وآلياته ومنطقه، وما يتلاطم به من أمواج الفلسفات والمذاهب، أي النظر إلى «العقل» في حال نشاطه، وفي حال نظره وتأمله ونقده وتحليله واستنتاجاته.

ويقول : «لو كان لنا متّسع من الوقت لعطفنا على تاريخ التفكير الإسلامي ولتصفحنا في شيء من التفصيل بعض مراحله ولَتَبَيَّنَ لنا أن الفوضى العقلية التي تشكوها اليوم الأقطار الإسلامية كافة ليست الأولى من نوعها... فكثيراً ما عرفت الأمة الاسلامية في الماضي مثل هذه الفوضى وخرجت منها في كل مرة مظفّرة بفضل ما أظهر المفكرون الإسلاميون من دلائل الحيوية العقلية، وأمارات النشاط الفكري. وما الألفاظ العديدة التي استعرضنا بعضها في بدء هذه المحاضرة – وسميناها اصطلاحا «عدّتنا العقلية» أو «زادنا المعنوي» – سوى رسوم جهادهم الفكري»[13].

ثم يقول في سياق آخر : «وإن أنت نظرت في أولئك المفكرين وفي غيرهم من المفكرين الإسلاميين وفي أخص خصائصهم انبهرتَ أمام أمر عجيب يوحد بينهم : هو

امتزاج الشؤون الدينية بالشؤون الفكرية امتزاجاً يجعلك حيران في حقهم لا تعرف أيّ الشؤون تغلب عليهم، أهي الشؤون الدينية أم الشؤون الفكرية... وقد تنتهي بك هذه الحيرة إلى الإيمان بأنه يصح في حقهم أن تقول قول الصدق أنهم هم «الدّين يفكّر» وأنهم هم «الفكر يتديّن» !...

هم المجتهدون الفاتحون ! وظيفتهم الاجتهاد والفتح، أعني أنهم آمنوا بأن الدين صالح لكل مكان ولكل زمان، فهم على يقين بأن ذلك ليس في الإمكان أن يكون إلا بفضل تفاعل متصل بين تعاليمه، ومبادئه، وقيمه، وشؤون الواقع الإنساني المتجدد مع الدهور...»

وندرك معنى «الفكر الإسلامي» من خلال تلك الفقرات، وهو أنه نتاج الاجتهاد والتفاعل المتصل بين الواقع التاريخي المتجدد أو الواقع الاجتماعي والحضاري المتجدد والمتطور من جهة. وبين النصوص الموحى بها، أي القرآن والسنّة من جهة ثانية. فالفكر نشاط عقلي موصول قوامه البحث والاكتشاف وإرادة الفتح وبذل الجهد. ولهذا قال : «إنه يوم ارتخت أوتار «الفكر الإسلامي» فأصبح لا إجهاد ولا اجتهاد ولا جهاد انقضّت على الأمم الإسلامية شتى المصائب والمحن والرزايا»[14].

فالفكر الإسلامي هو النشاط العقلي المتمثل في «الاجتهاد» والإبداع والملاءمة بين الثوابت والمتغيرات.

ويستعمل الأستاذ أنور الجندي من مصر في كثير من كتبه مصطلح «الفكر الإسلامي»، ومنها على سبيل المثال كتابه «القيم الأساسية للفكر الإسلامي والثقافة العربية» أو في كتابه «معالم الفكر العربي الإسلامي المعاصر». وهو يعتبر الفكر الإسلامي فكراً عربياً، ولذلك يجمع في مفهومه بين الإسلام والعروبة على نحو مطّرد.

وهو في بعض فصول كتبه يقارن بين الفكر الإسلامي، وبين الفكر الأوربي، في محاولة متكررة لإبراز خصوصيات الفكر الإسلامي. ومن خلال هذه المحاور يعَرِّف الفكر الإسلامي في صياغات مختلفة، منها مثلاً أن الفكر الإسلامي هو كل خيوط الاقتصاد والاجتماع والسياسة والدين مجتمعة متلاقية يتكون من لُحمتها وسَداها نسيج متماسك له لونه وقوامه. (وهو الفكر الإسلامي) ومنها مثلا : أن الفكر الإسلامي مفهوم متكامل للحياة لا تنفصل فيه المقاييس الخلقية عن الحركة العملية، ولا يمكن أن يضطرب أيّ جزء منها مستقلا دون الإخلال باتزان الأجزاء كلها.

وواضح أن هذا التصور يجعل مفهوم «الفكر الإسلامي» مرادفاً لما يعبّر عنه أيضاً

بالمنظور الإسلامي للحياة وللإنسان. فهذا المنظور هو الذي يتصف بالوحدة والتكامل، كما يصفه أنور الجندي في فقرات لاحقة. ومما جاء في تحليله قوله :

«لقد ظل الفكر الإسلامي حريصاً على ألا يفقد تكامله. ومن ثم فقد بعد عن الذّرية (أي التجزئة). وعالمية الفكر الإسلامي إنما تتمثل في قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات في مرونة بالغة. ثم يتحدث عن وَسَطية هذا الفكر، ثم عن حركته...»

وبذلك يكون مفهوم الفكر الإسلامي عنده مساويا لمعنى الإسلام تقريباً، وكأنه بذلك اعتبر «الفكر الإسلامي» مفهوما ثابتاً كالإسلام، وليس معطى تاريخياً. ولكنه من ناحية ثانية نراه حين يتحدث عن حركية الفكر الإسلامي، يلاحظ أن من مميزات الفكر الإسلامي قدرته على التشكل والتكيف مع جميع البيئات والعصور والثقافات، وعلى الأخذ والعطاء معتمداً مبدأ «الاجتهاد».

ويؤكد هذه الظاهرة ما ظهر من حركات تجديدية إصلاحية في الفكر الإسلامي عبر العصور، ولكننا نواجه في مقالات أخرى في نفس الكتاب عبارات تدل على أن «الفكر الإسلامي» هو بمثابة مرآة للإسلام. فهناك الإسلام من ناحية، وهناك الفكر الإسلامي من ناحية. أولها مصدره الوحي وهو ثابت، والآخر مصدره العقل وهو متحرك ومتجدد.

والحقيقة أن تحديد مفهوم الفكر الإسلامي عند أنور الجندي يكاد يستعصي على الانضباط والحصر، لأنه يقدم تحليله له في عبارات إنشائية غارقة في التبجيل والتعميم والتجريدات الكلية.

وفي كتاب الأستاذ عبد الله كنّون «جولات في الفكر الإسلامي» أو في غيره من كتبه مثل «مفاهيم إسلامية» أو «الإسلام أهدى» يلاحظ أن ما قام به رواد التجديد والإصلاح في الشرق الإسلامي مثل الأفغاني ومحمد عبده ومن سار على أثرهم من وضع (فلسفة جديدة للعقيدة والشريعة الإسلاميتين تقف في صف واحد مع الفلسفة التي وضعها علماؤنا الأوائل لتحدي الفلسفة اليونانية، إن هذه الفلسفة الإسلامية الجديدة هي «الفكر الإسلامي المجدد». وقال إن نواحي الفكر الإسلامي كثيرة ومتنوعة، وقد أشبعها علماؤنا المصلحون نظراً وبحثاً[15].

فالفكر الإسلامي في تصور الأستاذ كنّون هو مجمل الموضوعات المفكر فيها من منظور الإسلام وتأصيل أصوله فيها وتقديمها في صياغة جديدة مناسبة لفكر العصر.

وأما الأستاذ علال الفاسي فقد وقف وقفة واضحة مع «الفكر الإسلامي» في

كتابه «النقد الذاتي» فمهد له بالحديث عن «الفكر الديني» وقال : إن قضية الدين هي مسألة المسائل في العالم، أو هي لا شيء. فإما أن تكون هي الفكرة المالكة لكل الشؤون وإما ألا تكون بالمرة. وبذلك يضع خطاً فاصلاً بين منظورين فكريين رئيسيين. أحدهما يعتقد ويؤمن وأحدهما يكفر ويجحد ويلحد. ولكل منهما لغته ومنطقه ومرماه.

وبعد أن يوضح خطأ الذين يعتقدون أن الدين هو أمر شخصي أو عقيدة شخصية لأن الدين كالطبيعة في شمولها، ومثل الهواء في سريانه لاحظ أن التاريخ يرينا أنه ما من أمة نهضت إلا ونهضت بعقيدة دينية أو تماثل الدين. وأنه ما من أمة تدهورت وانحطت إلا وكان الإلحاد والتحلل الأخلاقي والانفصام عن الدين سببا في انحطاطها. والدين في تجارب الأمم وتواريخها يقفنا على كثير من الحقائق الاجتماعية. ومنها أن الدين إن كان عقيدة تحرير للإنسان وتكريمه فهو دين مستمر التجدد كالإسلام، وإن كان عقيدة تحكم أو تسلّط في يد «الكهنوت الديني» يستعملها جهازا للقمع والاستبداد فقد باء بالخسران، وانحسر عن الواقع حيناً أو بعد حين.

وفكرنا الديني – يقول علال الفاسي – يجب أن يكون قائماً على هذا الأساس الذي جعل الناس أمام الله وأمام الدين سواء[16].

والفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة، والتفكير المطلق في الاعتداد بالمثال الأعلى ومراقبته في كل الشؤون[17].

وعندما نقارن بين الظروف التي لابست نشوء أو ظهور كل من الديانتين اليهودية والمسيحية بالظروف التي لابست ظهور الإسلام، نقف على حقيقة أن الإسلام هو الذي لم يظهر لمعاداة أمة أو دولة أو مجتمع، لأنه كان ثورة عقلية روحية واجتماعية على الوثنية والشّرْك والفساد والاستبداد في كل مكان وزمان. والحروب التي أعلنها الإسلام لم تكن إلا دفاعاً عن حرية العقيدة التي نادى بها. وأعظم طابع يميز الدين الإسلامي هو بناؤه على أصول متينة تجعله قائماً على التطور والسير دائماً نحو الأمام. وقد ترك الإسلام للمسلمين حق النظر والاجتهاد في كل شؤون حياتهم لتتطور بتطور الظروف والمصالح. ولذلك وجه الإسلام المسلمين إلى الحياة الاستشارية التي يشترك فيها العلماء وذَوُوا الأمر وعامة المسلمين. ومن ثم أخذ الفكر الإسلامي دوره الطبيعي في التطور والتوجيه. فالإسلام حركة، ولذلك يجب على المسلمين أن يواصلوا السير إلى الأمام، وأن يجددوا ما يجب تجديده. وبما أنه كذلك فيجب أن نتطور في فهم معانيه والاهتداء لمقاصده العليا. والفكر الإسلامي هذه مهمته، وعليه أن ينتبه ويحذر من الزلل

والجمود، وأن يُعنى بالآلة النفسية التي تبعث على انتحاله، وأن يقف على العوامل الذاتية والموضوعية التي تعمق وعينا به، وتحقق ثورتنا المتجددة على كل جمود واستبداد وطغيان»[18].

الفكر الإسلامي عند علال الفاسي هو جهاز التفكير في التجديد والإصلاح والتحرر، وإدراك المغازي والمقاصد للإسلام والعمل على الامتلاء بروحانية العمل الهادف.

وفي سياق هذا المفهوم الذي يجعل من الفكر الإسلامي جهازاً للفهم والإبداع والتقويم نورد رأي الأستاذ عبد الحميد أحمد أبو سليمان في كتابه «أزمة العقل المسلم» الذي نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 1991.

يستعمل هذا الباحث مفهوم الفكر الإسلامي بمعنى المنهج الإسلامي المتحرك في إطار من الثوابت والمبادىء الإسلامية لإنتاج المعرفة، وللاجتهاد في إبداع المواقف والحلول للمشكلات، ووضع النظم المسايرة لتطور حياة المسلم عبر العصور. وقد تجلى هذا الفكر الاسلامي في نشأة الفقه وتطوره، وفي نشأة علم الكلام وازدهاره. ويرى هذا الباحث أن المنهج التقليدي للفكر، الذي ساد عصور الانحطاط والجمود، في ظل الأنظمة الاستبدادية هو الذي أوقع الفكر الإسلامي في أزمة الانفصال بينه وبين القيادة السياسية، فأدى هذا الانفصام إلى تقوقع الفكر الإسلامي وإبعاده عن التفاعل مع القيادة السياسية. كما أفضى هذا الانفصام إلى الخلط بين الفكر الإسلامي الذي عليه أن يتجدد ويبدع، وبين العقيدة الإسلامية الثابتة. كما كان من نتائج ذلك الانفصام عجز الفكر عن إيجاد الحلول المصححة للمسيرة التاريخية. وكانت النتيجة العامة لهذا كله وقوع الفكر الإسلامي في أزمة المنهج وفي نضوب الفاعلية[19].

وهناك كتابات كثيرة تدخل في نطاق «أدبيات الإسلام» تستعمل «الفكر الإسلامي» باعتباره جهازاً لإنتاج كل ما يفكر فيه في ضوء الإسلام سواء كان عقيدة أو شريعة أو أخلاقاً أو سياسة أو ثقافة أو مذاهب إسلامية سنية أو شيعية. نذكر منها على سبيل المثال كتابات جابر الأنصاري ومحمود سفر ومصطفى السباعي وعماد الدين خليل ومنير شفيق. وهناك مفكرون وكتاب إصلاحيون ومجددون أسهموا في تجديد التفكير الإسلامي أو تعميق أصوله ومبادئه ونقد أوضاع المجتمعات الإسلامية من منظور تطبيقي أو عملي، واقترحوا مشاريع الإصلاح لهذه المجتمعات كلياً أو جزئياً كالأفغاني ومحمد عبده وحسن البنّا والسيد قطب ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي ومالك بن نبي وعبد القادر عودة وأبي الأعلى المودودي ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وحسن الترابي وأبي الحسن النّدوي.

ونستخلص من المراجع التي رجعنا إليها للوقوف على مفاهيم «الفكر» و «الفكر الإسلامي» بالذات أنه يمكن استخلاص ثلاثة مفاهيم للفكر الإسلامي في جميع سياقاته التي وقفنا عليها.

أولها : جملة القضايا والموضوعات التي يتناولها العلماء المحْدَثون بالنظر والتفكير، سواء كانت من صميم العقيدة الإسلامية أو من مجال الشريعة وأحكامها، وما تفرع عنها في العصر الحديث من مسائل تتصل بحياة العصر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، باعتبار هذه المسائل موضوعات للتفكير ومداراً لبحثه. فالفكر بهذا المعنى هو الموضوع المفكَّر فيه.

ثانيها : المنهج المستعمل في بحث تلك الموضوعات والقضايا، باعتبار أن طريقة التفكير وآلة إعماله تتحركان طبقاً لرؤية الإسلام إلى الكون والحياة. أي أن التفكير الإسلامي هو بطبيعته منطق ذو خصوصيات وثوابت يلتزمها حين ينظر ويحلل ويقوّم الأشياء. فالفكر الإسلامي بهذا المعنى منهج منتج للمعرفة طبقاً لتصور الإسلام. والفكر بهذا المعنى هو منهج التفكير.

وثالثها : الدلالة على فاعلية التفكير نفسها، فالفاعلية هي ممارسة وإنتاج للمعرفة، واعتبارها فكراً هو أمر جارٍ على المعنى الذي أبرزه الغزالي وابن خلدون لفكر من كونه قوة منتجة للمعرفة، والفكر بهذا المعنى هو الفعَّالية العقلية بغض النظر عن منهجها أو موضوعاتها.

لكن أقوى دلالات «الفكر الإسلامي» اليوم هي اعتباره منهجاً فكرياً، أي منطق إنتاج للمعرفة، واجتهاداً متطلعاً لمراكمة المعرفة، باستثمار المعرفة القرآنية والمنهج القرآني من جهة، واستثمار المعارف المكتسبة من الواقع الكوني والثقافة الإنسانية لإنتاج المزيد من العلوم الدالة على حقائق الأشياء، وإدراكها على ما هي عليه من جهة أخرى.

تاريخية الفكر الإسلامي

قبل التحدث عن تاريخية الفكر يحق لنا أن نتساءل : هل يصح أن يكون «الفكر» سواء اعتبرناه منهجاً للنظر أو موضوعاً للنظر أو فعالية عقلية قائمة في الواقع، موضوعاً للتفكير، وظاهرة للتأريخ. هل يمكن أن نعتبر الفكر حوادث محسوسة لها هويتها وفعاليتها القابلة للتحديد والملاحظة ؟ ؟

تساءلنا عن هوية الفكر والأفكار وعن إمكان ضبطها وتأريخها وتتبع سيرورتها وفعلها في واقع الحياة السياسية والاجتماعية لنوضح أن الإنسان منذ كان وهو يفكر. ويحول أفكاره إلى إنجاز حضاري وثقافي.

وأن للأفكار تاريخاً كما أن للأفعال والحوادث الإنسانية تاريخاً، غير أننا نكون مضطرين بحكم ما يمليه وعينا بالأشياء إلى الإقرار بأن كل الأفعال والحوادث الإنسانية إنما هي تمظهرات لما يجول في باطننا من أفكار.

وعندما يتعلق الأمر بنظام عقائدي وتشريعي كالإسلام، فإن هذا النظام يصبح جهازاً للفكر وللعمل بالنسبة لمن يؤمن به، ويلتزم بمبادئه، والفكر الإسلامي الذي حاولنا إبراز أهم مفاهيمه هو تلك الفعالية التي دأبت منذ مجيء الإسلام على جعل الواقع المعيش مطابقاً للمفكَّر فيه والمعتَقَد به.

وإذا حدّدنا مدلول «الفكر الإسلامي» في بعده المنهجي، وأحسب أنه التحديد الأنسب، وجب أن نتساءل : هل يمكن حينئذ أن يوصف هذا الفكر بوصف الحديث أو القديم ؟ وبعبارة أوضح هل هو فكر تاريخي، يتأثر بما تتأثر به الظواهر الإنسانية والاجتماعية في تفاعلها مع قوانين النمو والتطور والتعقيد، أم هو فكر ثابت يصمد أمام التطور، ولا يتعامل مع قوانين التاريخ، لأنه لا يُتصوَّر فيه غير الالتزام بثوابت العقيدة والشريعة التي هي نصوص موحى بها.

أظن أنه بدون البت في هذا الإشكال ستظل هوية «الفكر الإسلامي» هوية أسطورية أو غامضة. ذلك أنه برغم كونه منهجاً وفعالية صادرتين عن عقل المسلم فإنه يظل متعالياً عن واقع هذا المسلم، وإلا فبأيّ معنى يكتسب الثبات ؟

فإن لم نقل بثبات هذا الفكر الإسلامي فعلينا أن ننظر إلى كل تراث الفقهاء والمتكلمين نظرة تاريخية. وحينئذ سنصف كل فكر صدر عن مرحلة تاريخية بالوصف المطابق لتلك المرحلة. فيكون هنالك فكر قديم، وفكر حديث. ولكي نصف «الفكر الإسلامي» «بالحديث» يتعين أن يكون قد حمل في منهجه ونزعاته ودوافعه مشكلات «العصر الحديث» وتأثر بكل عوامل العصر الحديث. بل يتعين أن يكون قد مر بمرحلة من التطور كالتي مر بها التاريخ الإسلامي، وكالتي عاشتها المجتمعات الإسلامية، بحيث تقرأ من خلال ما أنتجه المفكرون المسلمون كل مشكلات وقضايا عصورهم التاريخية في الفقه وعلم الكلام والنقد الاجتماعي والصراع السياسي.

لقد أحس بهذه الإشكالية، وهي «تاريخية الفكر الإسلامي» عدد من المفكرين والباحثين اعتبروا «الفكر» أو التفكير ظاهرة مستقلة بطبيعتها وسياقها التاريخي عمَّا تنتمي إليه من أصول ثابتة مقررة في العقيدة والشريعة الإسلاميتين. نذكر منهم على سبيل المثال الأستاذ فؤاد زكريا والأستاذ محمد أرْكون والأستاذ محسن عبد الحميد في كتابه «المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري»[20]، ونقف مع الباحث الأخير في تحليله نظرا

لوضوح رؤيته. فقد لاحظ أن عدداً من الكتّاب المسلمين المعاصرين أو المفكرين والدعاة استعملوا «الفكر الإسلامي» أو «الفكرة الإسلامية» بمعنى «الإسلام»، كما لاحظنا ذلك عند الأستاذ أنور الجندي. بينما الفكر يجب أن ينظر إليه على أنه إفراز عقلي لإدراك ما حوله من ظواهر الوجود، وكذلك يجب أن ينظر إلى «الفكر الإسلامي» على أنه إنتاج عقل المسلم الذي ينطلق من مبادىء الإسلام لتحليل ما يحيط به. كلاهما يظلان إنتاجا محكوماً بطبيعته الإنسانية النسبية. أما الإسلام فهو وحي «معصوم ومقدس» ولا يمكن أن يطلق عليه لفظ الفكر بحال من الأحوال. وخطّأ الباحث العراقي إطلاق سيد قُطب على الإسلام في أحد كتبه «التصور الإسلامي» لأن التصور عملية فكرية محض، تحتمل الخطأ والصواب. فلا يمكن أن يستعمل «التصور» للدلالة على كليات الوحي الإلهي. ويقترح الأستاذ محسن عبد الحميد أن نطلق «الفكر الإسلامي» على ما أنتجه العلماء المسلمون من قبيل الاجتهادات العقلية في الفقه والأصول والتصوف والعلوم الإنسانية كلها منذ عصر الصحابة إلى اليوم. وأن نقبل مصطلح التصور الإسلامي للدلالة على فاعليات العقل التصورية في حقول «الفكر الإسلامي»، فكلها فاعليات استنباط واجتهاد وتأويل. بينما نطلق «المذهبية الإسلامية» في مقابل «الإيديولوجيا» التي تعني العقيدة أو المنظور العقدي إلى الكون والحياة.

ويبرر إحلال مصطلح «المذهبية الإسلامية» مَحَلَّ «العقيدة الإسلامية» بكون المصطلح الأخير يشتمل على أبواب علم الكلام القديم في الإلهيات والنبوات والمعاد والقضاء والقدر والسمعيات، بينما يدل مصطلح «المذهبية الإسلامية» على كل الكليات التي قدمها الإسلام للإنسان لضبط حياته وتوجيه عقله. وبما أننا نواجه – حسب رأيه – «إيديولوجيات» فلسفية متكاملة تحاول زعزعة عقائدنا، فعلينا أن نواجهها بمذهبية إسلامية متكاملة شاملة لكل القضايا. ولأن علم «الكلام القديم» لم يعد يفيدنا اليوم في صراعنا العقائدي، يضاف إلى ذلك أنه خليط من أصول جاء بها الوحي، واجتهادات أعلام الفكر الكلامي، ولابد لنا أن نميز بين «الإلهي» في الأصول وبين «البشري» في الاجتهادات والآراء والتأويلات لتلك الأصول، حتى لا تتحول تلك الاجتهادات والتأويلات إلى أصول ثابتة يُعْتَقَدُ أنها منزّلة منزِلة العقائد الموحى بها. فتعوق حياتنا العقلية المعاصرة[21].

ثم يضيف موضحاً بأن تسمية مجموع العقيدة الإسلامية ما كان منها مصدره الوحي، وما كان منها مصدره الاجتهادات، بالفكر الإسلامي لدى الكثير من المفكرين المسلمين خطأ جسيم في حد ذاته. لأن خصوم الإسلام يعتبرون كل ذلك تراثاً خاضعاً

للتطور التاريخي، وأنه يعكس مرحلة تاريخية محددة، بينما الوحي الإلهي هو حقيقة أزلية لا ترتبط بزمن ولا تخضع لتطور التاريخ.

فالإسلام بعامة له جانبان : جانب «دستوري» هو عبارة عن نصوص قاطعة سواء كانت في بيان أصول العقائد أو ما يتصل بأسس تنظيم الحياة البشرية في كلياتها وبعض جزئياتها المهمة، وجانب آخر «اجتهادي» يتصل بتفاصيل ذلك التنظيم وبجزئياته المتصلة بتفسير الحياة الإنسانية في مظاهرها المتنوعة. وهذا الجانب هو الفقه الإسلامي الذي يمثل اجتهادات العلماء التي ليست بالضرورة أحكام الله تعالى، ولذلك كان صحابة النبي ﷺ إذا اجتهدوا في أمر قالوا هذا ما حَكَمَ به أبو بكر، هذا ما قضى به عمر، أو هذا ما رآه علي بن أبي طالب. ويتحصل من هذا أن الفترة التي أعقبت الوحي الإلهي وتنزيل الكتاب لم تكن معصومة ولا مقدسة. وإنما كانت فترة لاجتهادات الصحابة والتابعين، أي فترة خاصة بالاجتهاد الإنساني في مناحي الحياة كما رآها علماء الإسلام من أجل مسايرة التغير الذي تقضي به الحياة. والذين يرمون المسلمين اليوم بأنهم تراثيون أو سَلَفيون ينظرون إلى الماضي ويحكمون على التراث كله بأنه متجاوز يجهلون أو يتجاهلون حقيقتين مهمتين :

أولاهما : استقلال الإسلام من حيث هو وحي إلهي عن الزمان والمكان لأنه دين عام خالد فلا دين بعده ولا نسخ لعقائده وأحكامه.

ثانيهما : أن علماء الإسلام وفقهاءه العظام أدركوا تمام الإدراك أن ما في التاريخ الإسلامي من الاتجاهات والمذاهب الفكرية لا يدخل في المفهوم الأول، بل هو تاريخ الاجتهاد المناسب للمراحل الزمنية التي مر بها. ويمكن تجاوز أيّ جزئية أو قضية فيه وإخضاعها من جديد للمناقشة وعرضها على محك الاختبار لمعرفة مدى تحقيقها للمصلحة الإنسانية الحاضرة[22].

ما يهمنا من عرض أفكار الأستاذ محسن عبد الحميد هو أن نستخلص منها كونه أدرك أن الفكر الإسلامي الذي يعني اجتهادات علماء السلف في مجالات علم الكلام والفقه والأصول والمقاصد وغيرها هو فكر نسبي أو تاريخي وأنه غير معصوم من الخطأ، ولا مقدس قداسة الأصول الموحى بها في الكتاب والسنة. ونحن نتفق معه في هذا الفهم، ونرى بأن «الفكر الإسلامي» لا يمكن أن يطلق على ما هو وحي من الله، لأن الوحي «علم» فوق التاريخ ومن وراء التاريخ. كما بينا ذلك في كتابنا «جدل العقل والنقل».[23] والتمييز بين فحوى النصوص الموحى بها وبين اجتهادات العقول في فهمها والتفريع عنها، والتنظير لكلياتها وجزئياتها أمر ضروري، والفكر الإسلامي لا ينطبق إلا على تلك

الاجتهادات والتفريع عن الأصول والتنظير لكليات الإسلام، ولذلك فهو «فكر تاريخي» محكوم بقوانين التطور والتأثر بالمراحل الزمنية، وإن كان يحسن التنبيه إلى أن ما يمكن أن يكتسبه الاجتهاد العقلي من ثبات نوعي أو نسبي عبر التاريخ يأتيه من قدرته على الحفاظ على تلك الأصول الموحى بها، والتطابق معها، وتشخيصها في الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان.

وللأستاذ عبد الحميد أبو سليمان إشارة ذكية لتفسير الخلط الذي وقع للمفكرين المسلمين المتأخرين بين العقيدة الإسلامية، وبين الفكر الإسلامي الذي أنتج الكثير من المعارف على أساس الاجتهاد. فقد لاحظ أن الفكر الإسلامي وقع في تعتيم الرؤية حين أصبح مقلداً ومقيداً بالفكر التراثي وبذلك واجه الاختيار بين أمرين، فإما أن يقبَل كلَّ تاريخه وماضيه بعقده وانحرافاته وما تركته من بصمات على منهجه وفكره ومجتمعه ومؤسساته، وإما أن يرفُض كلَّ تراثه وتاريخه وكل مقومات شخصيته وكيانه، لأن مسيرتها على مر الأجيال والقرون أصابها الخلل، ولأن معالم شخصيته أصابتها أمراض وتشوهات وعلل، فكانت محصلة رؤيته المغبشة والمعتمة هي الخلط بين الفكر والعقائد، وبين الغايات والوسائل، وبين الدين والتاريخ، وبين المبادىء والرجال، وبين القيم والأحداث وبين المفاهيم والتقاليد، فتوزع العقل المسلم بين فريق يدعوه لأن يأخذ ذلك كله أو يدعه كله، وما فرّق في دعواه بين الدين والتاريخ ولا ميّز في طلبه بين الغاية والوسيلة، كما نادى فريق آخر بأن الأمم والشعوب التي أصيبت في مواردها المادية لابد أن تكون أزمتها هي أزمة معنوية في أصل عقائدها وأديانها وقيمها ومقومات شخصيتها ودوافع حركتها. شعارات ونداءات اختلط فيها النظر وتغبَّشت الرؤية حتى ما عادت الأمة الآن تعلم إلى أين تسير وكيف المخرج وإلى أين المفر[24].

وهذه الحقيقة برغم موضوعيتها لا يقتنع بصوابها اليوم جميع علماء المسلمين ومفكريهم، لأن منهم من يرفض أن يكون «الفكر الإسلامي» بمعنى التراث المنبثق من اجتهادات علماء السلف ومواقفهم الكلامية واجتهاداتهم الفقهية والتشريعية، يرفضون أن يكون هذا التراث قابلاً لإعادة النظر، والنقد، أو التغيير، ويرفضون ممارسة حق «الاجتهاد» مع وجود اجتهادات علماء السلف. ويعتقدون أن على «الفكر الإسلامي» أن يظل واقفا عند حدود عصر واحد. ملتفتاً إلى الوراء. معتبراً الماضي النموذج الأمثل للحاضر والمستقبل. وتلك هي «السلَفية» المغلقة، أي النظرة إلى «السلف» باعتبارهم المحطة التي يتوقف عندها كل تفكير، ويصدر عن آراء أهلها وممارستهم للإسلام كل فكر في أيّ مرحلة تاريخية لاحقة. وهؤلاء هم الذين يعتبرون «الفكر الإسلامي» فكراً غير خاضع لنواميس التاريخ الإنساني.

وهناك من يطلق «الفكر الإسلامي» ويصفه بالقديم وبالحديث، لأنه يعتبره فكراً تاريخياً أي قابلاً للاجتهاد حسب النوازل والضرورات وتجدد المصالح الإنسانية. ويتحدثون عن «الفكر الإسلامي الحديث» لأنهم يرون أن هذا الفكر مسؤول اليوم عن الاجتهاد في وضع الأحكام وإعادة النظر فيما كان من ثمرات الاجتهاد في تراثنا من لدن علماء الكلام أو الفقهاء أو الأصوليين. فأصبح اليوم لا يتناسب مع تطور الفكر العلمي أو يعتبر غير كاف في تحقيق مقاصد الشريعة على نحو أنجع، أو مما يُعتبر متعارضاً مع مقاصد اجتماعية وإنسانية ظهرت ضرورتها في حياتنا المعاصرة. وباختصار يرون أن هذا الفكر مسؤول اليوم أن يرقى إلى خطاب العقول بالمنهج العلمي في القضايا العقلية والتشريعية والأخلاقية. ويأخذ بزمام التطور الحضاري للمجتمعات الإسلامية، من غير أن يعيقها عن هذا التطور، أو يجعلها تتخلى عن عقيدتها وشريعتها وهويتها الإسلامية.

هذا التمييز بين فكر تاريخي متجدد ومتطور، وبين فكر سلفي ثابت هو أمر ضروري لِمواجهة هذا الفكر أو ذاك بالتحليل والتقويم.

والواقع أن هناك «فكراً إسلامياً حديثاً» و «فكراً إسلامياً قديماً» و «فكراً متحجراً متوقفاً» لا يعنيه الزمن، ولا يحفل بالحركة التاريخية ويحصر فاعليته في «التكرار» وإعادة القول كما قيل بغير ملل.

إن «الفكر الإسلامي» هو قبل كل شيء، وبعد كل شيء فكر إنساني، فهو فكر يخضع لنواميس التاريخ الإنساني في التطور والتغير، والتجديد، وخاصية هذا الفكر أنه فكر «ملتزم» بالأصول الاعتقادية الإسلامية. ولكنه يسعى في كل عصر وفي كل زمان ومكان إلى أن يوفق بين المشكلات الإنسانية الراهنة وبين تلك الأصول. وهذا التوفيق يعني إبداع الحلول التي تمليها التجربة والعقل والعمل بالأصلح، مع «النص الشرعي» أو التعاليم القرآنية والنبوية. وبهذا المنهج وحده يمكن للإسلام أن يستمر عقيدة وشريعة لكل زمان ومكان. و «الفهم» أو «الفقه» لمعنى «الضرورة» الإنسانية وتوخي الحفاظ على «المقاصد» الشرعية عند التعارض والالتباس وتعدد الآراء هو ملاذ هذا «الفكر» سواء كان «فقهيا» أو «كلاميا» أي سواء تعلق «بالتشريع» أو تعلق «بالتنظير».

وعندما «يفقه الفكر الإسلامي» هذه الضرورات المجتمعية ويُسْتفتَى في شأنها فيُفْتِي بمقتضى النص والقياس والاجتهاد يكون فكراً إسلامياً «متجدداً وحديثاً» ومستوعبا لقضايا عصره، ومواكباً للتطور الإنساني في نفس الوقت.

وسواء اعتبرنا الفكر الإسلامي هو الموضوعات المفكَّر فيها، أو اعتبرناه هو المنهج المفكر بواسطته في تلك الموضوعات، فإن تاريخية هذا الفكر تعني تطور المناهج وتطو الأحداث والقضايا. ولا يمكن أن ينكر ذلك إلا من يعتقد أن المناهج لا تتغير، وأن حياة الناس لا تتطور أو لا تتغير.

وإذا سلمنا بتاريخية الفكر الإسلامي وتطوره، وسلمنا بأنه فعالية روحية نابعة من طبيعة الإسلام نفسها في تفاعل المؤمن معها وانفعاله بها فإننا نعتقد أن هذه الفعالية لا يمكن أن تنحصر في موضوع بذاته أو لا تصلح إلا في مجال دون مجال. إنها رؤية شمولية لكل ما يحيط بها من ظواهر وقضايا.

ولذلك لا نتصورها تقتصر كما شاع لدى الدارسين والمهتمين، على قضايا اعتقادية أو حضارية معينة. فالفكر الإسلامي قد يكون كلامياً وفلسفياً وقد يكون فقهياً واقتصادياً وقد يكون سياسياً واجتماعياً، وبعبارة أخرى لا يمكن أن يكون الفكر الإسلاميّ إلا مشخّصاً في توجه من التوجهات الاعتقادية أو الاجتماعية أو العلمية المحضة. فإضافة الفكر إلى الإسلام تعني انتماءه للمنهجية الإسلامية. وإضافته إلى الموضوع تعني المجال المفكر فيه. والتوجهات الرئيسية التالية خير دليل على ذلك.

توجهات التفكير الإسلامي الحديث

التوجه المعتقدي (الكلامي والفلسفي)

لم يكن التفكير الإسلامي الحديث وليد انبعاث داخلي إلا في حالات محدودة. وإنما كان في معظمه وليد محَفِّزَات خارجية انطلقت من ظواهر التفوق الأوربي الذي عاينه المسلمون حين وقعوا تحت الاستعمار، وعجزوا بشكل مطلق عن مقاومته أو الوقوف في وجهه إلا في مرحلة لاحقة تميزت بالتعبئة الجماعية والاستماتة في المقاومة، واصطناع نفس الأساليب والتقنيات الغربية في مواجهة الغرب.

والحالات المحدودة التي أشرت إليها كانت تتعلق على الخصوص بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي (− 1791) التي استهدفت تصحيح العقيدة الإسلامية وتطهيرها مما شابها من الانحراف والتشويه.

نُذَكِّر بهذه الحقيقة لنشير إلى أن أنواع الخطاب في الفكر الإسلامي كانت متعددة بتعدد المحفزات الخارجية أو الاستفزاز الاستعماري بشكليه المادي والثقافي أو الحضاري، وبما أن هذه العوامل كانت تحيل في كثير من الأحيان على الواقع المتردي للمجتمعات الإسلامية فإن التفكير لدى العلماء والمفكرين المصلحين انصب على هذا الواقع في تحليل معمق وواسع بمقتضى المبدأ القائل : لابد قبل وصف الدواء، من معرفة الداء.

وإذا ما أدركنا جملة الحوافز التي حركت الفكر الإسلامي في جميع مستوياته وخطاباته فسنلاحظ تبعاً لذلك كيف كانت مرجعية التفكير الإسلامي تنحصر تارة في التراث الإسلامي بالنسبة للحركة السلفية أو للسلفيات المتعددة. وتنحصر تارة في الحضارة الغربية، وبما تمثله من تقدم علمي أو تنظيم سياسي أو مدنية متقدمة. وذلك بالنسبة للحركات التجديدية بكل شعبها. وتارة يزواج الفكر الإسلامي بين مرجعية التراث ومرجعية الفكر الأوربي في محاولة للتوفيق بين الإسلام والمدنية الغربية، ولكن انصهار هذه الثنائية في منهج واحد خالص من التناقض ظل حتى اليوم مجرد مشروع شديد الهشاشة. وهكذا ظل الفكر الإسلامي عاجزاً عن تحديد الموقع الوسط بين التجديد الحقيقي وبين السلفية الأصولية.

فلننظر في توجهات الفكر الإسلامي الحديث أو مسالكه من منطلق مرجعياته.

أول ما تنبه له الفكر الإسلامي هو الواقع الاعتقادي للمسلمين من جراء هيمنة التصوف البدعي وانتشار الجهل واستقرار التقليد المذهبي. وقد تمثل ذلك في فكر محمد بن عبد الوهاب النجدي الذي حركت دعوته المصححة لعقيدة التوحيد والمقاومة للبدع كل الأفكار في العالم الإسلامي خلال القرن الثاني عشر الهجري[25].

وإذا كانت الدعوة الوهابية تبدو لنا اليوم بسيطة، فإنها كانت بالقياس إلى زمنها وفضائها الاجتماعي بمثابة ثورة عظيمة. ومع ذلك فإنها من خلال بضعة مبادىء مستوحاة من حقيقة التوحيد في الإسلام قد دفعت الإنسان المسلم إلى التحرر من عناكب الأوهام والخرافات أو من التوسل بالأضرحة والأموات، وجعلت هذا المسلم وجهاً لوجه أمام العقيدة القرآنية من غير توسط مذهب أوفقيه أو إمام. وهكذا يمكن القول بأنها دفعت الإنسان المسلم نحو الشعور بضرورة التحرر من سلطان وهمي هو سلطان الإنسان على الإنسان. ومن غريب المفارقة أن تكون ثمرة هذه الدعوة في تصحيح عقيدة التوحيد هي ما حاول المعتزلة العقلانيون تحقيقه في فهم الصفات الإلهية بدفاعهم عن مبدأي العدل والتوحيد.

ويتطور الخطاب الكلامي في نفس الاتجاه، اتجاه تجديد العقيدة الإسلامية بردها إلى أصولها الصافية، وإلى اعتمادها على الأدلة العقلية لدى مفكرَيْن متعاصرَيْن أحدهما هو الإمام محمد عبده (– 1905) في «رسالة التوحيد»، والآخر هو الشيخ حسين الجسر (– 1909) في «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية».

ثم يتطور هذا الاتجاه في الكتابة متفتحا على نحو أكثر على كل الفلسفات الحديثة

لجعل الحقيقة الإلهية مثلا عند مفكر مثل محمد إقبال (– 1938) في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» حقيقة لا يثبتها النص الموحى به فقط، وإنما هي حقيقة يجدها العقل بديهية من خلال نظره الفلسفي فهي عند إقبال حقيقة مدعمة بنتاج الفلسفات والعلوم الحديثة.

والواقع أن الحاجة باتت ماسة لتطوير «علم الكلام الاسلامي» في ضوء حاجة المسلمين منذ قرنين على الأقل إلى عقيدة حية فاعلة قادرة على انتشال المسلم من سلبيته المطبقة واستكانته المريعة وجبريته القاتلة. وهي الدعوة التي عبر عنها المفكر الهندي الكبير سيد أحمد خان (–1888) بقوله : «نحن بحاجة إلى علم الكلام المعاصر، الذي لا ينبغي أن نردد من خلاله المفاهيم العلمية المعاصرة، أو نقوم بتقريب الأسس التي تقوم عليها، ولكن علينا أن نبين مدى اتفاقها مع العقيدة الإسلامية».

ونحن ندرك مدى أهمية هذا الخطاب الكلامي المعاصر بالنسبة للمسلمين في «رسالة التوحيد» لمحمد عبده في هذا التحليل الذي قدمه أحد الدارسين المعاصرين.

يقول فهمي جدعان «لقد مثل التوحيد، لدى محمد عبده، طاقة محررة من الطراز الأول، فمعنى الردّ المستمر إلى «الله» وحده، ومعنى «الشهادة» بالذات، اجتثاث لجذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع بالإنسان إلى أسمى مراتب الكرامة. والتوحيد يعني ثانيا ردّ الحرية إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها سواء تمثلت في الرؤساء الدينيين والكهنة أوفي القوى الخفية التي يمكن أن يتوهم أنها حالَّة مثلا في القبور أو الأحجار أو الأشجار أو الكواكب أو في حَمَلة الأساور والمحتالين والدجالين. بهذا تحرر الإنسان من عبودية كل موجود ما خلا الله. وهذا يتضمن القول أن «التوحيد» يعني تقرير المساواة بين الناس وردّ التفاوت والتفاضل بينهم إلى عقولهم ومعارفهم وفضائلهم – على المستوى الأخلاقي – وإلى عملهم الفعلي الخالص، لا إلى وضعيتهم، على المستوى الاجتماعي. فكان طبيعيا إذن أن يجعل الإسلام مقياس الوضع الإنساني عاجلا وآجلا، دائراً على العلم والتقوى والكسب من العمل.

والتوحيد يعني ثالثاً حرباً على التقليد واختلاعا لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم.

«والتوحيد يعني رابعاً ردّ الكثرة إلى الوحدة، والتنابذ والفرقة والتخالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع. وهذا يصح في رد العقائد إلى دين الله الواحد، كما يصح في رد مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن. وبكلمة يتم للإنسان بمقتضى التوحيد

وبمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر»[26]

ونلاحظ أن الاتجاه نحو تصحيح العقيدة وتعميقها ظل يتنامى ويتسع ويستكمل عناصره المنشودة لتلائم أصول العقيدة الإسلامية اجتهادات وإبداعات الفكر الإنساني المعاصر في مجال الفلسفات والعلوم. ونحن نعتقد أن علم الكلام القديم والمباحث الإلهية فيه قد بلغت من التشعب والعمق ما كان يلائم المطلعين على الفلسفة اليونانية والفلسفات المشرقية القديمة في الماضي. فقد كان الخطاب الكلامي القديم يكيف أساليبه مع عقلية المثقفين بالثقافات القديمة، وليبطل شكوكها ويدحض اعتراضاتها. وعلى هذا الخطاب اليوم أن يتطور ليخاطب المشبعين بالثقافات الغربية وبالفلسفات الحديثة بصفة خاصة. وفي هذا الاتجاه ظهرت محاولات ولكنها معدودة، نذكر منها محاولة المفكر السوري محمد جمال الدين القاسمي (– 1914) في كتابه «دلائل التوحيد» ومحاولة المفكر الشيعي محمد باقر الصدر في كتابه «فلسفتنا» محاولة محمد إقبال (– 1938) في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ومحاولة المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي (– 1992) في كتابه «الشخصانية الإسلامية».

ويظهر أن هناك ضرورة ملحّة لا مندوحة عن تلبيتها في عصرنا الحاضر، وهذه الضرورة هي صياغة فلسفة إسلامية تسد الفراغ الموجود في عقول أجيالنا المثقفة، التي تمتلىء عادة بالفلسفات الغربية. فقد تغيرت حياة المسلمين عما كانت عليه بالنسبة للسلف، حين شاع التعليم، وشاعت الثقافة، وتعددت الجامعات والمؤسسات العلمية العليا وأصبح لعامة أفراد الشعب الحق في التعليم والحق في ولوج الجامعات، وأصبحت وسائل الإعلام المرئية والمقروءة والمسموعة تنشر المعارف والعلوم وتثقف الجماهير الواسعة، وتغزو من خلال ذلك عقول المسلمين بما تشاء من ألوان الفلسفات والمذاهب والإيديولوجيات، وتخترق كيان المجتمعات الإسلامية اختراقا لا سبيل إلى صده أو للانغلاق دونه، فأُصبح الخوض في مسائل الفلسفات والعلوم الإنسانية أمراً عاديا في الجامعات والمنتديات والملتقيات الفكرية. ولم تبق الفلسفة ترفاً فكريا يخص فئة محدودة دون أخرى، ولاسيما حين اتصلت موضوعات الفلسفة الحديثة بقضايا الإنسان الاجتماعية والأخلاقية والنفسية والمنهجية. وكما واجه فكرنا الإسلامي القديم ضرورة إنشاء علم الكلام وضرورة الخوض في الفلسفة القديمة لرد الشبهات والمطاعن فكذلك نواجه اليوم ضرورة إنشاء فلسفة إسلامية والخوضَ في الفلسفات الحديثة من منظورنا الإسلامي.

التوجه الفقهي والتشريعي

ويعد التشريع الإسلامي أو الفقه أقوى المسالك التي اتجه فيها الفكر الإسلامي الحديث، من خلال جهود عدد كبير من الفقهاء والأساتذة الجامعيين المتخصصين والمفكرين المصلحين في حقول تطوير الفكر الفقهي الإسلامي المعاصر.

لقد كان من الطبيعي أن يقع التفكير في تطوير الفقه الإسلامي واسترجاع تحكيمه في الحياة العامة للمسلمين في سياق بعث الأمة الإسلامية، واسترجاع مكانتها وتحقيق استقلالها عن التبعية للغرب، بل إننا نرى أن كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، وهي «حركة الإخوان المسلمين» جعلت من ضمن أولويات الإصلاح «تحكيم الشريعة الإسلامية» عقيدة وأخلاقاً وقضاء وحكماً سياسياً.

وكان النضال الديني في سبيل الوصول إلى الهدف يعني زحزحة «القانون الوضعي» عن موقع القيادة والتحكم في الحياة الإسلامية. ومن المعلوم أن البلاد الإسلامية كلها سقطت في قبضة الاحتلال أو الاستعمار الأوربي، لدولة من دوله على حدة، أو لأكثر من دولة بالنسبة للبلد الإسلامي الواحد. ووقع بالنسبة لهذه البلاد كلها ما كان متوقعاً، وهو جعلها تابعة للقانون المدني، والقانون الجنائي المعمول بهما في الدول المستعمرة، وحصر العمل بالشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية، ابتداء من الهند سنة 1882 أو أندونيسيا وتركيا التي ألغت العمل بالشريعة وأخذت بالقانون السويسري سنة 1927 بعد علمنة الدولة، ودخلت بلاد السودان ومصر والعراق والكويت وسوريا وآسيا وبلاد المغرب العربي فيما دخلت فيه الشعوب الإسلامية بعد احتلالها. وهكذا أصبح العالم الإسلامي في معظمه باستثناء الجزيرة العربية وبلاد الأفغان لا يعمل بالشريعة الإسلامية إلا في قضايا الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وميراث وذلك في محاكم شرعية خاصة.

وكان الفقه الإسلامي قد نما نمواً كبيرا بتعدد مذاهبه، وكثرة الفقهاء الذين عنوا بالشروح والحواشي على المتون المذهبية والأصولية. واختلط بعلم الكلام، وغلا المتأخرون من الفقهاء في التصنيف في الفقه بأساليب معقدة، مبالغة في الإيجاز حيناً، ومبالغة في التوسيع والحواشي حينا آخر، وورث العصر الحاضر هذه الكتب بما فيها من تعقيد وتطويل. وعندما أسست كليات الحقوق في البلاد الإسلامية تابعة للجامعات الحديثة، وقامت البرامج فيها على تدريس القانون الوضعي ازداد «الفقه الإسلامي» انكماشاً وتراجعاً.

لقد كان من الطبيعي إذن أن يتجه الفكر الإسلامي نحو استعادة ذاتية الإسلام من خلال استعادة العمل بأحكامه وشريعته، كما كان من الضروري أن تكون البداية من بعث الفقه الإسلامي على مراحل :

1 – مرحلة الدراسة للتراث الفقهي بمختلف مذاهبه والتحقيق لأهم مراجعه ومصنفاته وتصنيفه وفق المناهج الحديثة.

2 – مرحلة الدراسات المقارنة للفقه بالقانون الوضعي في مختلف أبوابه، وبيان مزايا الشريعة الإسلامية والعناية خاصة بفقه المعاملات في كل مجالاتها، والرد للأفكار والنزعات «الوضعية» لدى التغريبيين.

3 – مرحلة التقنين والاجتهاد الذي يضطلع به القضاة والمُفتون والفقهاء الأعلام.

فما هي الإنجازات الكبرى للفكر الفقهي الإسلامي الحديث ؟

يقول الشيخ مناع القطان مستعرضاً محاولات تجديد الفقه الإسلامي واستيعاب تراثه وتنظيمه وتقنينه : «أحست الدولة العثمانية بخطر القوانين الوضعية الذي يهددها في عرضه الجذاب، وتنسيقه المحكم، فشكلت لجنة من فقهائها البارزين، وعهدت إليهم بتنظيم أحكام العلاقات المدنية في الفقه الإسلامي، على المذهب الحنفي، واستمر عمل هذه اللجنة سبع سنوات، حيث صدر هذا التنظيم باسم «المجلة» سنة **1293** هـ وسميت بذلك : لأنها كانت تصدر أبواباً متتابعة، فأشبهت في صدورها المجلات[27]...

«ودعا كثير من العلماء إلى إنشاء مجمع فقهي على نسق المجامع العلمية الأخرى، تحقيقاً للهدف العام الذي يشعر المسلمون بالحاجة إليه في تجديد الفقه الإسلامي وتطوره، وحتى يكون هذا المجمع وسيلة للاستنارة برأي الجماعة في الاستنباط بما يغني عن الاجتهاد الفردي، وفي مؤتمر القمة الإسلامي الثالث الذي انعقد في مكة المكرمة سنة **1401** هـ **1981** م تقرر إنشاء «مجمع الفقه الإسلامي» فانعقد مؤتمر تأسيسي لهذه الغاية سنة **1983/1403** بمكة المكرمة شاركت فيه كل الدول الإسلامية بوفود من علمائها ووزرائها. وصدر النص التأسيسي لهذا المجمع تنفيذاً لقرار المؤتمر الإسلامي الثالث عشر لوزراء الخارجية بالدول الإسلامية».

ولهذا المجمع اجتماعات دورية يتناول في كل منها بحث الموضوعات ذات الأهمّية في حياة الناس اليوم. ويقول الأستاذ محمد الحبيب ابن الخوجة رئيس هذا المجمع : «لقد قام هذا المجمع بفضل الله، وانضم إلى عضويته نخبة من كبار الفقهاء في هذا العصر

وممثلون لعديد من المؤسسات المجمعية الفقهية والإسلامية. وبفضل ما يمتاز به هؤلاء العلماء من نزاهة وتحقيق دقيق في المسائل الفقهية، وممارسة للقضايا المطروحة على العالم الإسلامي يومياً، وتجربة في معالجة المشاكل الطارئة، وبفضل الخبرات العالية التي يمثلها المتخصصون في الاقتصاد والاجتماع... يمكن للمجمع بأعماله واجتهاداته أن يحقق بإذن الله للأمة الإسلامية جمعاء أهدافاً ضرورية ثلاثة : أولها بيان حكم الله في القضايا الطارئة التي لا نص فيها ولا إجماع. والثاني شدُّ الأمة إلى شريعتها السمحة وتمكينها من حل مشاكلها عن طريق المنهج الجيد للفقه الإسلامي، والثالث جمع كلمة الأمة الإسلامية بالاهتمام بمشاكلها قصد إيجاد الحلول لها عن طريق الاجتهاد الجماعي في منظمة فقهية مجمعية»[28].

والحقيقة أن مجمع الفقه الإسلامي قد حقق أهدافاً ملموسة كانت تبدو بعيدة التحقيق من قبل، وقد عقد مؤتمرات وندوات متعددة في أبواب وقضايا من التشريع بالغة الأهمية تتعلق بالفقه الاقتصادي والفقه الاجتماعي والفقه الطبي وغيرها من القاضايا الهامة.

وقبل إنشاء «مجمع الفقه الإسلامي» الذي يعتبر أعلى مؤسسة في العالم الإسلامي اليوم للنظر في القضايا التي تتطلب أحكاما شرعية مجمعا عليها بين العلماء من مختلف المذاهب والبلاد الإسلامية، قبل تأسيس هذا المجمع تأسّس بالقاهرة «مجمع للبحوث الإسلامية» تابع لجامعة الأزهر. أسس سنة **1961**. وكان يضم عدة لجن، منها لجنة البحوث الفقهية.

وتقوم تلك اللجنة بتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب المختلفة. كما يقوم المجمع ببحث القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وإصدار البحوث التي تتضمن رأي الإسلام في هذه القضايا، وكان المجمع المذكور يعقد مؤتمراً عامًّا يدعي إليه علماء العالم الإسلامي كل عام لمناقشة هذه البحوث، وقد انعقد أول مؤتمر سنة **1964** م...

وقد استشعر المعنيون بالفقه الإسلامي منذ منتصف هذا القرن أهمية التدوين الجماعي للفقه الإسلامي في شكل «موسوعة» تتميز بالإحاطة والشمول، والتنظيم المبوب حسب المصطلحات، والعمل الجماعي الذي يضم أقطاب الفقهاء لتحرير مسائلها.

وظهر هذا الاهتمام في مؤتمر «أسبوع الفقه الإسلامي المنعقد بباريس سنة **1951/1370** الذي صدر عنه نداء عام لوضع موسوعة فقهية.

وقد اتجه الفكر الفقهي المنهجي الجديد نحو إنجاز مشاريع الموسوعات للفقه الإسلامي. فقامت كلية الشريعة بجامعة دمشق بتبني تأليف موسوعة سنة 1956. وانضم إلى مجهود كلية الشريعة في هذا السياق المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة. فصدر قرار وزاري بمصر لتشكيل لجنة الموسوعة وأطلق عليها يومئذ موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي. صدر منها حسب ما بلغ إليه علمنا 15 مجلداً. وهناك موسوعة الفقه الإسلامي التي تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت وقد صدر منها حتى الآن 28 جزءاً[29].

وعلينا أن نعترف بالجهود الجليلة التي قامت بها الجامعات في العالم الإسلامي. وأقصد المؤسسات المختصة بالشريعة والحقوق. فقد أنجز طلابها وأساتذتها أعمالا هامة تمثل اليوم مكتبة ضخمة جعلت الفقه الإسلامي يعرف نهضة كبيرة سواء فيما يتعلق بدراسة أعلام المذاهب الكبرى أو مناهجهم، أو يتعلق بدراسة جوانب الفقه الإسلامي، والتنظير لكثير من فروعه وأصوله وأبوابه. ولاسيما من هذه الدراسات ما قام على المنهج المقارن بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي[30].

ويتصل بالفقه الإسلامي فقه آخر متفرع عنه، هو الفقه السياسي الإسلامي. الذي هو عبارة عن مختلف الأنظار والأفكار الاجتهادية المتعلقة بنظام الحكم في الإسلام. والتي تتصل أساساً بسياسة الأمة الإسلامية أو المجتمعات الإسلامية.

ومن المعلوم أن نظرية الإمامة العظمى أو الإمامة كانت مندرجة ضمن التفكير الكلامي القديم، ثم أدرجها الإمام الشافعي ضمن الفقه وتداول مفكرو الإسلام النظر في تأسيس تصورات تنظيمية لمؤسسات الدولة الإسلامية أمثال الماوردي (– 450) في كتابه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» وابن تيمية (– 728) في كتابه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وابن جماعة (– 733) في رسالته «تحرير الأحكام في تدبير جيش الإسلام»، وابن خلدون (– 808) في كتاب «المقدمة».

وهكذا كان بين أيدي الفقهاء والمفكرين السياسيين المسلمين المحدثين رصيد مهم للفقه السياسي يمكن استثماره وتطويره لموازاة تطلعات المجتمعات الإسلامية الناهضة إلى تحقيق هويتها الإسلامية عبر التنظيم السياسي للدولة نفسها. إلا أن هذا التطلع اصطدم بكثير من العوامل التي كانت تتفاعل بقوة لترسيخ مفهوم الدولة القومية، وبخاصة الدولة العلمانية التي يعتبر «الدين» في ظلها اختياراً طائفياً أو شخصياً.

ولا شك في أن هيمنة العثمانيين – وكانوا يمثلون خلافة الإسلام العظمى – على البلاد العربية في الشرق الأوسط، وهي هيمنة دامت قروناً، ومارست استبداداً واعتداء

على مقومات العروبة، لاشك في أن هذه الهيمنة والممارسة الاستبدادية قد غذت النزعة العربية التحررية الديمقراطية خارج الإطار الإسلامي الذي كان يجمع كل الشعوب العربية تحت ظل الخلافة العثمانية من غير جدوى.

وتبلورت الفكرة الوطنية المصرية كما تبلورت فكرة القومية العربية في بلاد الشام خلال العقد الأول من هذا القرن. ولم يخل التفكير السياسي القومي يومئذ من ازدواجية الدين والقومية، إلا أن ثورة الشريف حسين على الدولة العثمانية هيأت المناخ السياسي المناسب لنمو التفكير القومي العلماني الذي يستهدف قيام الدولة التي تسوي بين المواطنين كيفما كانت اعتقاداتهم.

ولم يكن الفكر الإسلامي السياسي يومئذ، وفي خضم هذه التفاعلات المتسارعة ليتراجع أمام التحديات التي تواجهه، فقد أعلن كثير من المفكرين المسلمين أن الإسلام هو دين ودولة. وأنه يرفض الاستبداد والسلطة المطلقة ويتناسب مع أيّ نظام يقيِّد الحاكم بقيود الشورى والقانون، وانطلق آخرون يحللون طبيعة تطابق التمثيل النيابي والحكومة الدستورية للنظام الإسلامي. وفي هذه الأثناء أعلن كمال أتاتورك بعد الإطاحة بالخلافة في تركيا إلغاء نظام الخلافة الإسلامية سنة **1924**. وبذلك خلا العالم السنيُّ للمرة الأولى في تاريخه من كرسيّ الخليفة الذي كان رمزاً للدولة الإسلامية. وتطلعت إثر ذلك أوساط متعددة الاتجاهات إلى تعويض الخلافة العثمانية الملغاة بخلافة عربية إسلامية، ولذلك انعقد المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بالقاهرة، وأصدر مجلته، ودعا إلى خلافة جديدة. وفي هذا المناخ السياسي المطبوع بالانفعال ظهر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للشيخ علي عبد الرازق، معلناً ضرورة فصل الدين عن الدولة انطلاقاً من تفسيره وتحليله للعصر النبوي ودولة الخلفاء الراشدين. وقد أحدث هذا الكتاب ردود فعل قوية، تجلت أولاً في عدد الكتب التي أُلِّفت في الرد عليه، ثم تجلت في الأبحاث والدراسات الفقهية السياسية والحقوقية التي ظلت تصدر من حين لآخر لبيان قدرة الشريعة الإسلامية وأصولها ومرونتها على استيعاب كل أنظمة الحياة السياسية الدستورية بكل مؤسساتها وأجهزتها[31].

ويمكننا أن نميز بين الفقه السياسي كما مارسه مفكرون مسلمون وفقهاء حفزتهم دوافع الغيرة على الإسلام على المساهمة في بيان قابلية الشريعة الإسلامية لإرساء كل الأجهزة التنظيمية والحقوقية للمجتمع الإسلامي، وللدولة الإسلامية من غير حاجة إلى تذويب هذا المجتمع في الأنظمة الغربية، وبين الفقه السياسي كما مارسه المنظرون للحركات الإسلامية التي جعلت من هذا التنظير هدفاً سياسياً تناضل من أجل تحقيقه.

وإذا كان الفقه السياسي في جملته عملا اجتهاديا يقوم فقط على عدد من المبادىء الأساسية التي ورد التنصيص عليها في القرآن والسنة، فإن الفرق يكون واضحاً بين اجتهاد يقصي ما عداه من الاجتهادات، وكأنه وحي، وبين اجتهاد يُدرك حدوده ونسبيته.

والفقه السياسي كما مارسه الفريق الأول كان يقتصر في مساهماته على تناول قضايا الحكم الإسلامي ومسائله السياسية كأبحاث وموضوعات يعمق التفكير فيها ويقارن بين مقتضيات الشريعة فيها وبين ما يقابلها في الفكر الغربي أو المؤسسات الغربية.

أما الفقه السياسي كما مارسه «الحركيون» فيقدم «التصورات الشمولية» للنظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي من منظور سلفي يعتبر التاريخ الإسلامي قد جسَّد هذا النظام في حقبة من حِقَبه الزاهرة. فالفقه السياسي عند الشيخ أبي الأَعْلى المَوْدُودي (1903–1979) يتسم بالشمولية والاحتذاء بالتاريخ الإسلامي في نشأته، ويتَغَيَّا التحريض السياسي الانقلابي أو الثوري على الدولة العلمانية، «وتجهيل» المجتمع الإسلامي الذي لا يخضع للدولة الإسلامية، وهو يُدين التاريخ الإسلامي منذ عهد عثمان بن عفان بكونه انقلب إلى جاهلية جهلاء. أما دخول المجتمعات الإسلامية عهود العصر الحديث، وخضوعها للإيديولوجيات الحديثة كالقومية والعلمانية والديمقراطيات الغربية فهو كفر وجاهلية في رأيه. وقد كتب المَوْدُودي الكثير من المحاضرات والرسائل التي تعتبر بمثابة خطاب سياسي وديني في القانون والدستور ونظام الدولة الإسلامية من منظوره الاجتهادي في الفقه السياسي الإسلامي، نذكر منها على سبيل المثال :

- نظرية الإسلام السياسية (1939)
- القانون الإسلامي وطرق تنفيذه (1948)
- تدوين الدستور الإسلامي (1952)
- المبادىء الأساسية للدولة الإسلامية (1379 هـ)

ويمكن اعتبار المودودي نموذجاً للاتجاه الذي استقطب الكثير من قياديي الحركات الإسلامية المعاصرة.

أما الفقه السياسي عند الفريق الأول من علماء الفقه المسلمين ومفكريهم غير «الحركيين» فقد سار في اتجاه تنظيري للمشكلات والقضايا التي كانت تتطلب تحديد موقف الشريعة الإسلامية من التطور الذي عرفته حياة المسلمين في العصور الحديثة، وانفتاحها على الحضارة الغربية. ولقد كانت الجهود التي بذلها الفقهاء والعلماء الذين ساهموا في التفكير الفقهي الحديث هادفة إلى زحزحة الاعتقاد التقليدي القائل بأن هناك

رؤية نظرية وحيدة في الإسلام لموضوع السياسة والسلطة هي الماثلة في «الخلافة التاريخية»، وهي لا تتلاءم مع الديمقراطية الحديثة. وقد زاد من ترسيخ هذه النظرة خصوم الإسلام من المستشرقين الذين زعموا أن الإسلام غير قادر بحكم مبادئه وتشريعاته أن يستوعب المنهج الديمقراطي في الحكم[32]. وهذا ما حفز المفكرين المسلمين على تقديم الصورة الحقيقية للإسلام في مجال التنظيم السياسي. وقد استقطبت أبحاث ودراسات المفكرين محاور رئيسية في هذا المجال، وهي :

- نظام الحكم في الإسلام.
- المنهج الديمقراطي في الإسلام.
- حقوق الإنسان في الإسلام.

فبالنسبة «لنظام الحكم في الإسلام» أصبح هذا الموضوع مثار نقاش وكتابات وردود فعل مختلفة ابتداء من ظهور كتاب الشيخ علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925. وكانت الكتابات والدراسات قد تجاوزت مناقشة المؤلف والفقيه الأزهري الكبير الذي أعلن أن الإسلام دين لا دولة. فأصبحت الكتابات فيما بعد ذلك كتابات موضوعية تتعمق أسس النظرية الإسلامية في الحكم. وإن ظل بعضها معنيا بالرد على الكتاب الأول. وسلكت هذه الدراسات والكتابات سبلا مختلفة، منها ما قام على أساس التقرير للمبادىء والأهداف، ومنها ما قام على أساس الرجوع إلى التاريخ والنظم الإسلامية المفصلة في كتب القدماء. ومنها ما قام على أساس المقارنة بالأنظمة الغربية. نذكر من هذه الدراسات الكتب التالية :

1) «حقيقة الإسلام وأصول الحكم» للشيخ محمد بخيت المطيعي، 1925.
2) «الخلافة أو الإمامة العظمى» للشيخ محمد رشيد رضا، 1941.
3) «دولة القرآن» للأستاذ طه عبد الباقي سرور، 1956.
4) «الإسلام وأوضاعنا السياسية» للأستاذ عبد القادر عوده، 1951.
5) «السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي» للدكتور سليمان الطيماوي، 1967.
6) «مبادىء نظام الحكم في الإسلام» للدكتور عبد الحميد متولي، 1966.
7) «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور أحمد هويدي، 1965.
8) «الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره» للدكتور فاضل زكي، 1971.
9) «النظريات السياسية الإسلامية» للدكتور ضياء الدين الريس، 1967.

10) «السلطة التشريعية في الإسلام» للأستاذ محمد المدني، 1957.
11) «نظام الحكم في الإسلام» للدكتور محمد يوسف موسى، 1964.
12) «نظام الحكم الإسلامي» للأستاذ محمود حلمي، 1970.
13) «الخلافة والإمامة في الإسلام، ديانة وسياسة» للأستاذ عبد الكريم الخطيب.
14) «الحكومة والدولة في الإسلام» للدكتور أحمد شلبي، 1958.
15) «نظام الحكم في الإسلام» للأستاذ محمد عبد الله العربي.
16) «رياسة الدولة أو الإمامة العظمى في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت عثمان.
17) «الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي» (دراسة مقارنة) للدكتور فتحي عبد الكريم، 1984.

لقد كان الإجماع واقعاً بين هذه الكتابات كلها أو جلّها على أن الإسلام دين شمولي، وأنه دين ودولة. وهذا معناه رفض العلمانية بكل وجوهها بالنسبة للمجتمع الإسلامي. إلا أن الإسلام إن كان ديناً ودولة فهو لا يتصور قيام الحكومة «الدينية» التي يتولاها رجال الدين. ومعنى ذلك أن شمولية الشريعة الإسلامية تفتح المجال أمام الفكر الاجتهادي وأمام تحكيم المصلحة العامة للمجتمع باعتبارها أصلاً من أصول التشريع. وهذا يعني بوضوح أن الدولة في الإسلام لا تختلف في مقاصدها عن الدولة «المدنية» إلا في ناحية واحدة وهي اعتبار الشريعة المنزّلة فوق كل اعتبار. فالسلطة التي تمارسها الدولة في الإسلام هي سلطة شرعية مقيّدة بتنفيذ الأحكام الثابتة، ومطالَبة بالشورى ومسؤولة أمام أهل الحل والعقد.

وبالنسبة للمحور الثاني وهو المنهج الديمقراطي في الإسلام فقد دار النقاش في الفكر الإسلامي على مدى هذا القرن حول حدود سلطة الحكم ونظام الشورى وحقوق المواطنين في ظل الحكم الإسلامي، ومقارنة نظام الإسلام بالأنظمة الغربية في مجال المؤسسات التمثيلية. لقد ظل هاجس المصلحين المسلمين خلال هذا القرن هو تحديد سلطة الحكم والحد من قدرات الحاكمين، والتركيز على سيادة القانون. ويمكن القول بأن هذا النحو من التفكير كان متأثراً بالأفكار الغربية إلى حد بعيد، ولذلك اختلفت طرق التناول للديمقراطية في الإسلام، وتحدث عنها كل مفكر سواء كان مصلحاً أو سياسياً. وكانت الكتابات، ونذكر من الأبحاث التي ظهرت في هذا المجال في كتب مستقلة :

- «الديموقراطية في الإسلام» لعباس محمود العقاد، 1971.
- «الإسلام والشورى» للأستاذ جلال محمد المنجي، 1970.

- «الديمقراطية في الإسلام» للأستاذ محمد عطية الأبراشي.
- «ديمقراطية محمد» للأستاذ محمد حلمي محمود، 1966.
- «الإسلام والأحزاب السياسية» للأستاذ فاروق عبد السلام، 1978.
- «الديمقراطية أبداً» للأستاذ خالد محمد خالد، 1953.
- «الإسلام والديمقراطية» للدكتور فهمي هويدي، 1982.

ويمكن القول أن التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي المعاصر قد أجمع على أساسيات المنهج الديمقراطي من المنظور الإسلامي كالتعددية الحزبية (ضمن حدود الإسلام) والمشاركة السياسية، والرقابة على الحكومة وحكم القانون، ورعاية حقوق الإنسان، وإن كان الإجماع واقعاً أيضاً على أنه لا تنازل مطلقاً أمام اعتبار السلطة المرجعية للدولة هي الإسلام بعقيدته وشريعته[33].

وأما عن حقوق الإنسان كما طرحها الفكر الغربي فقد تناولها الفكر الفقهي الإسلامي ووجد في تناولها وفي شريعة الإسلام آفاقاً واسعة لتقديم اجتهادات ذات مرجعية إسلامية نصية وقياسية.

ونشير في هذا السياق إلى الندوة التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية سنة 1989 عن نظام الحقوق في الإسلام. ونشرتها ضمن مطبوعات الأكاديمية سنة 1990.

وقد تناول المشاركون في هذه الندوة من أعضاء وخبراء مفهوم الحق في الإسلام، وحقوق الإنسان في المنظور الإسلامي وميثاق الثورة الفرنسية، وتقييد الحق في الفقه الإسلامي بالمصلحة الاجتماعية وغيرها من المباحث الهامة.

كما نشير إلى أبحاث المؤتمر السادس للفكر الإسلامي بطهران (1988) التي نشرت في مجلد من ستمائة وأربعين صفحة، شارك فيه علماء وفقهاء من مختلف البلاد الإسلامية، في موضوع «حقوق الإنسان في الإسلام». فقد تناول العلماء في هذا المؤتمر الحقوق السياسية وحقوق الضمان الاجتماعي والحقوق القضائية وحقوق الأقليات والحقوق المدنية من المنظور الإسلامي. وكل هذه الأبحاث نعتبرها إسهاماً جاداً في مجال الفقه السياسي. ومن الدراسات والأبحاث التي صدرت في هذا المجال في كتب مستقلة نذكر أيضاً :

1) «أصول الحق» للدكتور مختار القاضي، 1974.
2) «الحرية في الإسلام» للدكتور علي عبد الواحد وافي، 1968.
3) «الحرية الدينية في الإسلام» للأستاذ عبد المتعال الصعيدي.

4) «حقوق الإنسان في الإسلام» للأستاذ محمد خلف الله.
5) «حقوق الإنسان في القرآن» للدكتور محمد البهي.
6) «الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق» للدكتور محمد عماره، 1985.
7) «الحقوق والواجبات والعلاقات الدولية في الإسلام» للدكتور محمد رأفت عثمان، 1982.
8) «حقوق الإسلام بين تعاليم الإسلام، وإعلان الأمم المتحدة» للشيخ محمد الغزالي.

لقد استعرضنا طائفة من الدراسات والآراء والمواقف لمفكرين إسلاميين محدَثين أو معاصرين، وذلك في سياق بيان إسهام الفكر الإسلامي في تطوير الفقه الإسلامي، وجعله يتجاوب مع قضايا العصر، ولم نعرض للمقالات والأبحاث المنشورة في الدوريات المتخصصة كمجلة «المسلم المعاصر» أو مجلة «الاجتهاد» أو مجلة «منبر الإسلام» أو مجلة «رسالة الإسلام» أو مجلة «دعوة الحق» أو غيرها من كبريات المجلات العربية الإسلامية، لأن تتبع ذلك يتطلب الكثير من الوقت ومجال الكتابة. وإنما اكتفينا بتقديم صورة مجملة تقريبية عن مشاغل الفكر الإسلامي الحديث وعن إبداعه وتفاعله مع واقع العصر في مجال التوجيهات التي تحدثنا عنها.

الحواشي

(1) كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب عدداً من الرسائل المختصرة والمطولة جمعها ابن غنام في الجزء الأول من كتابه تاريخ نجد. وكتب الطهطاوي في الفكر الإصلاحي كتاب «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» و «المرشد الأمين للبنات والبنين» وكتب حسين الجسر الكتب والرسائل العديدة. أنظر عن هؤلاء كتاب «مصادر الدراسة الأدبية» ليوسف أسعد داغر، و «الأعلام» للزركلي.

(2) أنظر فهرس الدوريات العربية بدار الكتب المصرية. تصنيف محمود إسماعيل عبد الله. ط/دار الكتب المصرية 1961.

(3) أنظر كتاب «إحياء علوم الدين» ط/دار الفكر ببيروت 1980 ج : 15/ ص : 68/62.

(4) أنظر «المقدمة» لابن خلدون. تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج : 1007/3.

(5) «مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم» ج : 542/3.

(6) من الذين لاحظوا هذا الغموض في المصطلح الأستاذ طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «أزمة العقل المسلم» ط/المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1981 ص : 14.

(7) أنظر «دراسات فلسفية» للدكتور حسن حنفي ط/الانجلو المصرية 1987 ص : 195/193.

(8) «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» للدكتور محمد البهي ص : 4.

(9) المرجع السابق ص : 6.

(10) أنظر كتابه «الفكر الاسلامي مواجهة حضارية» ص : 20.

(11) المرجع السابق ص : 31/30.

(12) أنظر كتابه «المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه» دار الجيل بيروت 1970.

(13) «الفكر الاسلامي بين الأمس واليوم» ط/ الشركة القومية للنشر والتوزيع بتونس 1955. ص : 44.

(14) المرجع السابق، ص : 48.

(15) «جولات في الفكر الاسلامي» لعبد الله كنون، ط/ الشويخ تطوان 1980 ص : 6.

(16) «النقد الذاتي» لعلال الفاسي ص : 116.

(17) المرجع السابق، ص : 119.

(18) المرجع السابق، ص : 129/120.

(19) أزمة العقل المسلم، ط/المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1981 ص : 49.

(20) صدر ضمن سلسلة «كتاب الأمة»، التي تصدر بدولة قطر سنة 1404 هـ.

(21) المرجع السابق، ص : 20.

(22) المرجع السابق، ص : 21.

(23) أنظر «جدل العقل والنقل» للدكتور محمد الكتاني ص : 26 وما بعدها.

(24) «أزمة العقل المسلم»، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان ص : 79.

(25) من المفكرين المصلحين الذين تأثروا بالوهابية في المشرق والمغرب عدد من الأعلام. أنظر عنهم كتاب «انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب خارج الجزيرة العربية» للأستاذ محمد كمال جمعة. مطبوعات دارة الملك عبد العزيز 1977.

(26) أنظر كتاب «أسس التقدم عند مفكري الإسلام» للدكتور فهمي جدعان، ط/بيروت 1979 ص : 200 وما بعدها.

(27) أنظر مميزات المجلة وأسباب ظهورها وما جاءت به من جديد في مجال الفقه عند الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في كتابه «المدخل الفقهي العام».

(28) أنظر مجلة أكاديمية المملكة المغربية (العدد العاشر 1993) بحث الأستاذ محمد الحبيب ابن خوجة بعنوان «الفقه الإسلامي وقضايا العصر» 48/15.

(29) أنظر كتاب «التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجا» للشيخ مناع القطان، ط/مؤسسة الرسالة 1982.

(30) تُراجع في هذا الصدد فهارس الرسائل والأطروحات الجامعية بأمهات الجامعات العربية في القاهرة وبغداد ودمشق والرباط وعمّان والرياض.

(31) نذكر من هذه الدراسات «فقه الخلافة وتطورها» للسنهوري. «والخلافة» للشيخ محمد رشيد رضا. و«النظريات السياسية الاسلامية» للأستاذ محمد ضياء الدين الريس. و«رياسة الدولة في الفقه الإسلامي» للدكتور محمد رأفت عثمان. و«التشريع الجنائيّ الاسلامي مقارنا بالقانون الوضعي» للأستاذ عبد القادر عوده و«التطور السياسي للمجتمع العربي» للدكتور سليمان الطيماوي. و«أحكام المعاملات الشرعية» للشيخ علي الخفيف. و«النظريات العامة للموجبات والعقود في الشريعة الاسلامية» للدكتور صبحي محمصاني و«نظرية العقد في الشريعة الاسلامية» للشيخ محمد أبو زهرة.

(32) أنظر مقالة غوزْدون كْريمَر «الاسلاميون والحديث عن الديمقراطية». مجلة الاجتهاد البيروتية العدد 1993/21.

(33) المرجع السابق، ص : 111.

أفكار في التغيير

أحمد صدقي الدجاني

موضوع هذا الحديث «أفكارٌ في التغيير». وهو يأتي في إطار ندوة «مناهج التغيير الإسلامي ووسائله في الواقع المعاصر» التي جاء انعقادها في مطلع عام 1994 الميلادي بالكويت، في وقت يشهد عالمنا فيه ومنطقتنا على السواء إلحاح الشعور بوجود حاجة ماسة إلى «التغيير»، مع دخول العلاقات الدولية مرحلة جديدة بعد انتهاء الحرب الباردة.

يلفت النظر أن إلحاح موضوع التغيير علينا في منطقتنا مقترن بوجود حالة من الإحباط الشديد – بفعل تردي بعض أوضاعنا – تنتشر في أوساط مثقفينا بخاصة. وقد عبرت ورقة عمل الندوة عن هذه الحالة باستهلالها بالقول «أن نظرة واحدة إلى واقع مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة من شأنها أن تنقلب إليها وهي خاسئة حسيرة». وتحدث كاتبها د. طه جابر علواني عن تردي أوضاعنا على المستوى الحضاري والمستوى الاجتماعي والمستوى الفكري منتهيا إلى أن «هذه الأوضاع مجملة تشكل مأزقا متعدد الوجوه، ومركّب العناصر». ويلفت النظر أيضا أن هذه الحالة تدعو إلى إعادة النظر وطرح أسئلة تتعلق بالواقع القائم بغية تشخيص العلة ووصف الدواء. وقد سألت المجلة الثقافية لإحدى الجامعات العربية «المسلم عموما أو العربي خصوصا... هل هو محاصر حقاً في عالم اليوم، أم هي عقدة اضطهاد، أو سِمة من سمات عصر الانحطاط ابتلينا به وما زلنا ؟» وذلك في معرض إعدادها محوراً خاصا عن «المسلم والعربي في عالم اليوم» لتصدره في مطلع هذا العام 1994. كما سأل معهد الدراسات السياسية في باكستان وهو يقف أمام «الصراع العربي الإسرائيلي» والاعتراف بإسرائيل كيانا شرعيا في المنطقة : «لماذا وصلت الأمة في حركاتها خلال القرن العشرين إلى هذه النقطة ؟ هل وصلت بذلك إلى نقطة الصفر من جديد، أم نقطة الصعود والانطلاق ؟ وهل كانت هذه الحركة تطورا تصاعديا تنمويا أم انحداريا تراجعيا ؟ وهل كانت هذه الحالة

صحية أم مرضية ؟ وإذا كانت صحية فما أوجه صحتها ؟ وإذا كانت مرضية فأين كانت العلة أو المشكلة ؟ هل في النظرية والمنهج أم في التطبيق والسلوك أم في الإدارات التنفيذية للحكم والتخطيط والإدارة ؟ هل كانت هذه الحالة إفرازاً للظروف الداخلية للأمة وعلاقاتها وتركيبتها السياسية الجديدة، أم نتيجة للظروف الدولية الضاغطة أم لظروف المتربين معا ؟ وهل من ضرورة لإعادة صياغة حركة الأمة وفق نتائج تقويم مساراتها السابقة، وكيف يمكن ذلك، وأين يقع دور الحركة الثقافية والفكرية وأجهزتها من هذه المهمة ؟»

واضح أن هذه الأسئلة التي تبرز بفعل تردي أوضاع وبغية «تغييرها»، تستهدف «إلقاء مزيد من الضوء على واقعنا المعاصر بالأمس واليوم وتحليل جوانبه وقراءة الأسباب التي دفعت حركته إلى السير في اتجاه بعينه»، على حد تعبير ورقة معهد الدراسات السياسية.

إن البحث في التغيير يقتضي إذاً وقوفاً أمام «أحوال العمران» وقراءتها قراءة صحيحة في واقعها المعاصر وفي تطورها التاريخي الذي أوصل إلى هذا الواقع. وهو يقتضي قبل ذلك تأصيل مفهوم التغيير وتحديد وجهته والمقياس الذي نقيسه به. ويقتضي أيضا النظر في مناهجه ووسائله وضوابطه.

فصل في تأصيل مفهوم التغيير وتحديد وجهته والمقياس الذي نقيسه به وقواه ومناخه

التغيير في اللسان العربي هو التحويل والتبديل. فغيّر الشيء يعني حوّله وبدّله كأنه جعله غير ما كان (لسان العرب). والتغير هو التحول والتبدل. والكلمة توحي بأن ذلك يتم تلقائيا بدون مؤثر خارجي، بينما يتحقق التغيير بفعل هذا المؤثر وبوجود إرادة فعل وقدرة على الفعل.

دائرة مدلول التغيير واسعة، تشمل كل أشكال التحويل والتبديل. فمن التغيير ما يحدث بفعل تجديد ما يبلى، فهذا «تجديد». ومنه ما هو «تطوير» لموجود. ومنه ما هو «مرحلي» يتم تدريجيا، ومنه ما هو مفاجيء اصطلح على تسميته في عصرنا «ثورة». والتغيير فيها يعني إحداث «انقلاب» شامل في الأوضاع. وهو يتصف غالبا بالعنف والشدة فضلا عن المفاجأة. ومن التغيير ما يقتصر على «التنقيح»، وقد استخدم جِفِرْسونْ هذا المصطلح حين قال بإحداث تغيير جماعي في الجهاز الحاكم للدولة وفي مجموعة التقاليد التي يعيش الناس في ظلها الآن، ذلك أمر مرغوب فيه كل تسع عشرة سنة أو نحوها، كما يقول كرِينْ برِنْتونْ في كتابه «تشريح الثورة».

وجهة التغيير تحددها في الغالب قِيَم بعينها، فتكسب التغيير مفهوما معياريا أخلاقيا. وقد برز في الغرب مصطلح «التقدم» مع الثورة العلمية الصناعية ليدل على التغيير بفعل الوعي الإنساني واعتماد العقل والعلم. وانتقل هذا المصطلح إلينا. وبرزت إلى جانبه في منطقتنا مصطلحات «الترقّي» و«التمدين» و«النهوض» و«التحسين» و«الفوز» و«الصلاح» و«الفلاح». وساد شعار «التقدم» وعَمّ وأصبح عالميا تُصنّف على أساسه المجتمعات والدول والحضارات، ثم لم يلبث أن حل محله في أعقاب ثورة العلم التقني حوالي منتصف القرن العشرين شعار «التنمية». وكانت «التنمية» تعني «تغييرا» على صعيد الاقتصاد، ثم شملت الاجتماع والثقافة والفكر والسياسة لتصبح «تنمية بشرية».

التغيير حين يكتسب مفهوما معياريا أخلاقيا بفعل قيم توجهه يعتبر إيجابيا ومحموداً ومرغوبا، على نقيض التغيير الذي يخل بالقيم، وهكذا نرى في الاجتماع الإنساني نزوعا نحو التغيير المحمود ونزوعا إلى «المحافظة» تحسباً من التغيير المذموم، كما نرى أيضاً محاولة مستمرة لإيجاد مقياس معتمد يقاس به التغيير المحمود أياً كان اسمه ترقياً أو تقدماً أو تنمية أو تحضراً.

مقياس التحضر الذي انتهى إليه عدد من علماء التاريخ والاجتماع الذين بحثوا في ظاهرة الحضارة من ابن خلدون قديماً إلى تويِنْبي حديثاً يقوم على أصلين هما الإبداع والتحرر. ويتضمن ثمانية تفصيلات شرحها بإتقان قسطنطين زرِيق في كتابه «في معركة الحضارة»، وهي القدرة العلمية التقنية، والقدرة على النظر والبحث، والإبداع الخلقي، والإبداع الجمالي، وحرية التفكير والتعبير، وانتشار المكاسب الحضارية بين أبناء المجتمع، ورسوخ النظم والمؤسسات والتقاليد، وبروز أشخاص يجسدون ذلك كله، وهذا مقياس ينطلق من نظرة شاملة ويحكمه مفهوم «اعتقادي».

كان المقياس المعتمد في قياس «التقدم» و«التنمية» في كثير من أوساط الغرب «اقتصاديا» محضا «يعتمد التحليل الكلي للاقتصاد وفق نظرية كِينْز التي تضم الاستهلاك والمدخرات والاستثمار والإنفاق العام وتهتم بالتشغيل الكامل. لكن اقتصاد كِينْز لا يأخذ دور الموارد الاقتصادية في الإنتاج في حساباته، ربما لأنه صيغ في عصر الاستعمار في وقت كان يظن فيه أن الموارد الطبيعية لا تنضب، «كما قال مِيشيلْ باتيسْ في مقاله بمجلة اليونسكو «مراجعة الحسابات». ولم يكن هذا المقياس الذي اعتمد فكرة الناتج القومي الإجمالي والناتج المحلي الإجمالي وافيا تماما بالغرض، وشاهد على ذلك طريقته في تجاهل العمل غير المدفوع الذي تؤديه المرأة داخل بيتها وخارجه، وتعامله مع البيئة حيث لا يميز إجمالي الناتج بين العمل والمنتج الذي يسبب التلوث. وقد كان متوقعا مع القصور

الموجود في هذا المقياس أن يعلن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي «دليل التنمية البشرية HDI» الذي يدمج في إجمالي الناتج المحلي معدل الأمية والأجل المتوقع والقدرة على إشباع المتطلبات الأساسية. ولم يلبث هذا البرنامج أن اقترح في تقرير التنمية البشرية لعام 1991 دليلا جديداً لحرية الإنسان. ولا تزال الحاجة قائمة لإدخال الموقف البيئي في مقياس التنمية.

إن أبرز ما طرأ على هذا المقياس في عصرنا هو الالتفات إلى «البعد الأخلاقي» في التغيير، والتنبه إلى أهمية «البعد الروحي» في الإنسان. وهكذا أصبح الحديث عن «القيم» ملازما الحديث عن التنمية واستخدام التقنية.

حين ننظر في القوى الساعية للتغيير في المجتمع، نجد أن في مقدمتها جيل الشباب من الأفراد والأمم على السواء. فمن خصائص هذا الجيل تطلعه إلى تجاوز ما هو سائد والبحث عن الجديد والإتيان بما لم تستطعه الأوائل، وذلك بعد أن انتهى من مرحلة التلقي والتلقين في جيل النماء والطفولة. وقد سجل علماؤنا من صفات الشباب حبّ الكرامة والرياسة (فخر الدين الرازي في كتابه الفِراسة)، وجودة حدس قائم على فرط الذكاء وحسن الفطنة (الماوردي في أدَب الدنيا والدين). وكما هو الإنسان في جيل الشباب بين أجياله التي «خالف الله بينها» في الاجتماع الإنساني على حدّ تعبير ابن خلدون، نجد الأمم والشعوب الفتية الشابة ساعية للتغيير. والفتوة هنا والشباب طور تمر به الأمة عبر تطورها حين تبدأ انبعاثا جديداً، وتكون قد عانت قبل ذلك من ضعف أصابها وظلم وقع عليها، وواجهت تحديات شديدة استجابة لها بهذا الانبعاث الجديد.

مناخ التغيير يتكون بفعل عامل داخلي يتفاعل فيه الفكر مع أوضاع اجتماعية اقتصادية ويمثل البعد الروحي فيه قوة دافعة، وعامل خارجي يتمثل في الاحتكاك الحضاري وتفاعل الحضارات. وقد استجد في عالمنا المعاصر عامل ثورة العلم التقني ليضاعف من تأثير كل من هذين العاملين مرات. وذلك بما نجم عنه من ثورة في وسائل الاتصال ومن ظهور الشركات عابرة القارات التي تعتبر الكرة الأرضية ساحتها وليس «الدولة» الواحدة بحدودها. وتحفل التقارير الدولية عن عالمنا بشرح لمناخ التغيير هذا ولقواه في مختلف أنحاء المعمورة. ومثل عليها تقرير «هل تكسب الإنسانية معركتها» ؟ الصادر عن الهيئة المستقلة الخاصة بالقضايا الإنسانية في العالم.

فصل في «أحوال العمران» في عالمنا وفي دائرتنا الحضارية العربية الإسلامية.

الوقوف أمام أحوال العمران هذه ضروري لإدراك سر إلحاح موضوع التغيير

على كثيرين في عصرنا، وفهم تجاوبهم مع شعار «التغيير». وقد رأينا مؤخراً كيف فاز مرشح الرئاسة في دولة كبرى غربية هي الولايات المتحدة الأمريكية الذي رفع هذا الشعار في حملته الانتخابية. كما نرى تردد الشعار في أوساطنا.

كثيرة هي التقارير الدولية التي تناولت أحوال العمران في عالمنا خلال هذا القرن، ودرست الواقع الحضاري فيه بما فيه من نجاحات وإخفاقات. وإيجابيات وسلبيات، ووقفت بخاصة أمام الأخطار التي تتهدد العمران ومنها خطر يواجه الإنسان لأول مرة في تاريخ البشرية وهو أن يصبح كوكبه الأرضي غير صالح للعيش لأي شكل من أشكال الحياة. وقد كان هذا الموضوع محل عناية في دائرتنا الحضارية وجرى بحثه في ندوات، ومنها ندوة مجمع بحوث الحضارة الإسلامية «الإنسان ومستقبل الحضارة من وجهة نظر إسلامية».

واضح أن العلاقة وثيقة بين أحوال العمران في عالمنا ككل وأحوال العمران في دوائره الحضارية دائرة دائرة. ونحن نرجح البدء بالنظر في هذه الأحوال على صعيد العالم لأنها تجعلنا أقدر على فهم هذه الأحوال على صعيد العالم وعلى صعيد دائرتنا، ولأننا بحكم عقيدتنا ندرك أهمية النظرة الشاملة والإحاطة بما حولنا.

لقد عمد كاتب هذه السطور في بحثه لندوة «الإنسان ومستقبل الحضارة» إلى النظر في الواقع الحضاري في عالمنا، فوقف بداية أمام المكان ومسرح الأحداث الجارية، فيه كوكب الأرض التي منها خلقنا الله وفيها يعيدنا ومنها يخرجنا تارة أخرى، وما يعرف اليوم باسم المحيط الحيوي الذي يعيش الإنسان فيه ترابا وماء وهواء ؟ ووقف أمام الإنسان وعمرانه البشري فيما يخص علاقته بمحيطه الحيوي؛ ووقف أمام الواقع الحضاري لعالمنا المعاصر وانتهى من تأملاته فيه إلى أن المناخ المخيّم عليه فيه ما يبعث على التفاؤل وفيه الكثير مما يبعث على التشاؤم مستشهدا بتقرير «مستقبلنا المشترك» الصادر عن اللجنة العالمية للبيئة والتنمية، وإلى أن هناك إيجابيات تحققت بفضل ثورة العلم التقني، ولكنها اقترنت بسلبيات تمثلت في إخفاق على صعيد التنمية من منظور عالمي، وإخفاق في إدارة بيئتنا البشرية. وتشير هذه التأملات إلى تشابك الاقتصاد العالمي والبيئة العالمية بطرائق جديدة بفعل ثورة العلم التقني، وإلى حقيقة الاعتماد المتبادل القائم بين أنحاء عالمنا المختلفة، وإلى أن الأواصر بين البيئة والتنمية معقدة.

هذا النظر في الواقع الحضاري في عالمنا يكشف عن وجود ثلاثة أخطار تترابط فيما بينها تهدد العمران.

أولها الخطر الناجم عن الصراع المحتوم بين الإنسان ومحيطه الحيوي، وهو خطر يهدد كوكبنا الأرضي وجميع المخلوقات فيه ومنها الإنسان. ومن أسبابه طغيان بعض بني البشر على البيئة وامتهانهم لها وتعديهم عليها لأنهم يرون في الطبيعة عدواً يجب قهره. ومن أسبابه أيضاً «التدخل» في «ناموس الخلق» بدون ضابط والتجرؤ على «تغيير خلق الله» كما هو حادث في بعض تطبيقات «الهندسة الوراثية» التي تجاوز القائمون بها «العرف التراثي والأخلاقي للبشر».

ثانيها الخطر الناجم عن الصراع بين الإنسان وأخيه الإنسان. وهو ناجم بصورة عامة عن الطغيان والبغي بغير حق. ومن صوره التي نراها في عالمنا الاستعمارُ بأنواعه، الاستيطاني العنصري منه بخاصة، والاستعلاء بين الأقوام على بعضهم بعضا، والاستغلال الطبقي، والتعصب المذهبي، والإرهاب الرسمي وغير الرسمي والفساد.

ثالثها الخطر الناجم عن الصراع بين الإنسان ونفسه في داخله. ومن أسبابه اتّباع الهوى والانسياق وراء لذات حسية والاستسلام لزخرف إعلام لاهٍ وعزلة الإنسان وغربته في المدن الكبرى. ومن نتائج هذا الصراع الوقوع في أسر المكيفات وانتشار الأمراض النفسية.

أحوال العمران هذه تكشف بوضوح الخلل القائم في «النظام العالمي» الذي يحكم عالمنا، وتطرح في الوقت نفسه قضايا المستقبل التي ينبغي على إنسان العصر معالجتها. وقد عرض كاتب هذه السطور في كتابة «عن المستقبل برؤية مؤمنة مسلمة» عصارة دراسات حول هذا الخلل وأسبابه وأزمة القيم التي يعانيها هذا النظام. كما عرض الحديث الدائر عن قضايا المستقبل على صعيد أنماط التفاعلات الدولية والإنسان والبيئة، والحاجة الماسة لإقامة نظام عالمي جديد توجهه قيم علا ومكارم الأخلاق.

حين نركز النظر على أحوال العمران في دائرتنا الحضارية العربية الإسلامية نرى هذه الأخطار ماثلة أمامنا تتحدانا في عقر دائرنا ومن حولنا. ونلاحظ أن «الرؤية المادية» في التعامل مع البيئة ومع الإنسان على السواء تكاد تصبح غالبة. كما نلاحظ أن هذه الأحوال لا تزال تعاني من «طغيان خارجي» علينا ومن امتداد داخلي له في بعض مجالات حياتنا. ويمكن أن نرى بوضوح استمرار محاولات النهوض ومقاومة هذا الطغيان والدعوة إلى «الرؤية المؤمنة»، وتجسد ذلك كله في عمليات تستهدف «التغيير الايجابي»، وانتشار «روح الانتفاض» في بعض الأوساط وبخاصة أوساط الشباب. وقد حققت هذه المحاولات نتائج إيجابية محدودة على طريق تحقيق الأهداف التي تبلورت في المنطقة العربية أثناء مواجهة الأمة للغزو الاستعماري الغربي. ولكن أحوال العمران شهدت انتكاسات

على صعيد بعض هذه الأهداف. وهكذا لا تزال القضايا المرتبطة بها مطروحة بإلحاح : قضية مواجهة الغزوة الصهيونية الاستعمارية لفلسطين في قلب الوطن العربي وصولا إلى هدف التحرير، وقضية مواجهة التجزئة وصولا إلى هدف الوحدة، وقضية مواجهة انتهاكات لحقوق الإنسان وأشكال من الاستبداد واحتكار السلطة وصولا إلى هدف احترام كرامة الإنسان والشورى والديموقراطية، وقضية مواجهة أشكال الظلم الاجتماعي وصولا إلى هدف تحقيق العدالة الاجتماعية، وقضية مواجهة فرض التبعية للآخر وصولا إلى الندّيّة في التعامل والتكافؤ في الاعتماد المتبادل. والقضايا مطروحة أيضا على صعيد العالم الإسلامي كله.

لقد خرجنا من نظرة تحليلية على واقع العالم الإسلامي ألقيناها، بعدد من الأمور في بحث عن التضامن الإسلامي، تتعلق بالبعد السكاني فيه، وبعد المكان، وتعدد الأقوام والملل والألوان والألسنة، وبخريطته السياسية، وثرواته، وبافتقاد المسلمين فيه إلى وجود مؤسسة مرجعية واحدة منذ إنهاء نظام الخلافة عام 1924، وبمواجهته الخطر الصهيوني الذي دخل مرحلة جديدة، وبمواجهته أيضاً استراتيجية غربية تعتبره عدواً، وبعيشة صحوة قوامها وعي الذات ومعرفة العدو بجوانب قوته وضعفه ووعي العالم المحيط والوثوق بقدرة الأمة على تحقيق أهدافها.

نخلص من وقفتنا أمام أحوال العمران اليوم إلى وجود حاجة للتغيير في أوضاع منطقتنا العربية وفي أوضاع دائرتنا الحضارية العربية الإسلامية وفي أوضاع عالمنا، وأن من الضروري العمل لبناء نظام عربي متين، وبناء نظام إقليمي متماسك لعالمنا الإسلامي، وبناء نظام عالمي أساسه العدل، وأن هذه الدوائر الثلاث تتبادل التأثير فيما بينها ولا بديل من ثمّ عن الاشتغال بها جميعا.

فصل في التغيير برؤية مؤمنة

يستشعر الإنسان العربي المسلم وهو في القرن الخامس عشر الهجري وعلى أبواب القرن العشرين الميلادي يواجه أحوال العمران هذه في العالم ودار الإسلام والوطن الكبير والدولة للوطن التي يحمل جنسيتها الحاجةَ إلى بلورة أفكاره في التغيير برؤية مؤمنة مهتديا بالكتاب والسنة ومسترشداً بسيرة رسول الله ﷺ ومتمثلا عبر قصص الأولين وتاريخ الإنسانية بعامة وحضارته العربية الإسلامية بخاصة ومستعينا بما وصلت إليه المعرفة في عصره.

التغيير برؤية مؤمنة سنة من سنن الكون والحياة. وهو يصيب الجماد والإنسان

على السواء وكل مخلوقات الله سبحانه. ﴿فَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾، و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ﴾. ولا يتوقف التغيير إلا عند الهلاك والفناء حين يأتي أمر الله.

يتم التغيير بأمر الله وفق سنن. هناك في الخلق سنة الهلاك وسنة الزوجية التي تحمل معنى التكامل وتعبر عن تلاؤم وتكيف. وهناك أطوار يمر بها الإنسان والاجتماع الإنساني والعمران.

أحد أشكال التغيير التي تؤثر في العمران ولا دخل للإنسان فيها ولايد له في الحيلولة دونها هو ما يعتري كوكبنا الأرضي من زلازل وبراكين وجفاف وحر وقر، و «الجوائح الطبيعية» بعامة. وهذه تتم بأمر الله ولحكمة من عنده، ﴿لَهُ الحُكْمُ﴾ (القصص 88)؛ فهو الذي ﴿يُرْسِلُ الرِّيَاحَ﴾ و ﴿يُنَزِّلُ الغَيْثَ﴾ ويخسف الأرض. وإذا كانت حكمته في إحداث هذا التغيير على صعيد الطبيعة خافية على الإنسان في تفاصيلها إلا أنه جلّ وعلا أشار في وحيه إلى وجود صلة بين السلوك الإنساني وحدوث هذه الجوائح حين يطغى الإنسان ويبغي بغير حق ويخسر الميزان ويطغى فيه.

إن استحضار العربي المسلم هذه الحقيقة، وهو يتعامل مع التغيير، أمر ضروري كي يجعل نصب عينيه «إقامة الوزن بالقسط» من جهة، وكي يتذكر دوما أن ربه لبالمرصاد، وهو خير الماكرين، يكيد كيدا وهو اللطيف الخبير، فلا يتحرق الإنسان عبثا ولا يبخع نفسه إن لم يتحقق ما عمل له، وليثق أن سعيه سوف يُرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى.

التغيير نوعان : ما هو للصالح وما هو للطالح، ما هو محمود وما هو مذموم، في النفس الإنسانية والاجتماع الإنساني على السواء. فالإنسان مدعو إلى أن يزكي نفسه إذا أراد الفلاح، وسيخيب إذا هو دسّاها، وهناك في الاجتماع الإنساني تغيير لخير الإنسان على صعيد الاستزادة من العلم والمعرفة وتعارف بني البشر وتعاونهم على البر والتقوى. وهناك «إفساد» و«سفك الدماء» وبغي بغير حق وطغيان. والله سبحانه يأمر الإنسان بأن يلتزم في التغيير عَمَل الصالحات. والشيطان يأمر بالإثم والعدوان. وقد أورد الله على لسانه في سورة النساء ﴿وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً، ولأُضِلَّنّهم ولأُمَنِّيَنّهم وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ (لَيَقْطَعُنَ) آذَانَ الأَنْعَامِ، وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللهِ. وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً يَعِدُهُمْ ويمنّيهم وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُوراً﴾ (الآية 118).

الإنسان المؤمن مدعو لاتخاذ موقف إيجابي من التغيير الذي يستهدف الصالح.

ففضلا عن عمله لتزكية نفسه هو مدعو إلى العمل لتغيير «المنكر» وتعميم «المعروف». وأولى درجات هذا الموقف التغيير «بالقلب»، ثم تأتي درجة الدعوة إلى التغيير «باللسان»، ليتحقق الوصول إلى التغيير «باليد». وهذه الدرجات تشير إلى «آلية التغيير» الذي يبدأ بموقف فكري عقلي يحدد ما هو مطلوب تغييره وعلة ذلك والكيفية التي يتم بها التغيير، ثم يلي ذلك الدعوة لإقناع الآخرين به، ليتعاون الجميع على إحداثه. و«حلقة الدعوة» في هذه الآلية مهمة جداً لأن افتقادها يورث الاجتماع الإنساني ضعفا ووهناً، وأول ما دخل الوهن على بني إسرائيل أنهم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه. ومهمة جدا أيضاً «حلقة القلب» وإعمال العقل في أمر «التغيير».

التغيير الذي يستهدف الصالح، له مقياس قيمي أخلاقي أوضحه الخالق للإنسان في محكم تنزيله. وهذا المقياس يعتمد العلم عنصرا أساسيا فيه، فلا يستوي الذين يعلمون والذين ر يعلمون. وحين فاضل علماء الحضارة العربية الإسلامية بين الأمم اعتمدوا العلم أساسا للمفاضلة ومنهم ابن صاعد الأندلسي، وهذا المقياس يعتمد أيضاً «العمل الصالح» الذي يعود بالخير على الإنسان. ويدخل في «العمل الصالح» تلبية الحاجات الأساسية للناس، وقد منّ الله على قريش أنه «أطعمهم من جوع»، كما يدخل في العمل «الصالح» توفير الأمن للإنسان ومجتمعه، «وآمنهم من خوف». ويدخل في «العمل الصالح» أيضا توظيف العلم في صنع أدوات تنمّي قدرة الإنسان على الإنتاج فيما أسماه أجدادنا «الحِيَل»، ونسميه الآن التقنية والتكنولوجيا، وقد ألان الله لِدَاوُد الحديد، وأعطى ذا القرنين من كل شيء سببا فبنى ذلك السدّ وأفرغ عليه القطر. ويمكننا أن نجد ضمن عنصري «العلم والعمل الصالح» أصلي الإبداع والتحرر الذي جرى الحديث عنهما في مقياس التحضر، والتفصيلات الثمانية، متفاعلة جميعها برؤية مؤمنة بالله سبحانه خالق كل شيء. وقد أصبحت الحاجة ماسة في عصرنا لأن تحكم هذه الرؤية المؤمنة المقياس الذي نقيس به التقدم والتنمية، وأن يُعنى علماؤنا بتقديم مقياس تفصيلي نابع منها.

هذه الرؤية المؤمنة التي تحكم التغيير يوفرها الدين. إن الدين عند الله «الإسلام». وقد ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ المَصِيرُ﴾ (البقرة).

هذه الرؤية المؤمنة تدعو إلى «التجديد». وقد حدّث نبي الإسلام محمد بن عبد الله ﷺ فيما رواه أبو داود «أن الله يبعث للأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. وقد رأى محمد إقبال «أن العالم كما صوره القرآن لم يخلق عبثا، وهو مرتب

على نحو يجعله قابلا للزيادة والامتداد «يزيد في الخلق ما يشاء». والإنسان في صميم كيانه قوة مبدعة وروح متصاعدة تسمو قُدُما من حالة وجودية إلى حالة أخرى. ولقد قدر عليه أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكيف نفسه ومصير العالم كذلك تارة بتهيئة نفسه لقوى الكون وتارة أخرى ببذل ما في وسعه لتسخير هذه القوة لأغراضه ومراميه. وفي هذا المنهج من «التغيير التقدمي» يكون الله في عون المرء شريطة أن يبدأ هو بتغيير نفسه ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. والدين يقوم على ثوابت تتميز بالمرونة هي قوامه، ويعتمد العقل الإنساني في التعامل معها ضمن حقائق الزمان والمكان، فيفتح الباب على مصراعيه أمام التجديد الذي يعالج به عوامل الاختلاف في الاجتماع الإنساني، ويدعو العلماء للقيام بهذا الواجب والنهوض بهذه المسؤولية.

الرؤية المؤمنة للتغيير تدعو إلى أن يكون التغيير «تعميرا». وقد أصبحت هناك حاجة في عصرنا مع ما نراه من «تخريب» يستهدف البيئة والإنسان على السواء باسم «الحضارة» إلى أن نؤكد على مفهوم «التعمير» في الحضارة، وعلى ضرورة النظرة الشاملة للعمران الحضاري تحيط بجميع جوانب الحياة، وتحقق التكامل بين مختلف الأبعاد في النفس الإنسانية وفي الاجتماع الإنساني على السواء، وتحدد بدقة مكان الإنسان في العالم والكون.

التغيير بالرؤية المؤمنة يضع نصب عينيه تحقيق العدل، ﴿وَإِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾. والعدل هو أن يرضى المرء للآخرين ما يرضاه لنفسه. وهذا التغيير يلتزم مبادىء الهدى، فيعترف بمبدأ الاختلاف بين الناس باعتباره من سنن الله في الاجتماع الإنساني، وبمبدأ الحق في الاختيار، وبمبدأ كرامة الإنسان، وبمبدأ وحدة أصل البشرية وبمبدأ التعارف وصولا إلى التعاون على البر والتقوى، فلا طغيان ولا عنصرية ولا استلاب هوية ولا إكراه في الدين.

الأفكار حول التغيير تتنوع في الاجتماع الإنساني وتتباين تبعاً للزمان والمكان والظروف المحيطة. وهي تتنوع وتتباين أيضا في المكان الواحد والزمان الواحد تبعاً لاختلاف الاجتهادات والأوضاع الاجتماعية. ولقد رأينا مثلا على هذا التنوع والتباين في تاريخ أوربا في القرنين الآخرين. فحين جاءت نظرية دارْوينْ في التطور وأقامت فلسفة على الدينامية والصيرورة، رأينا كيف تغيرت نظرة الإنسان الأوروبي إلى حقيقة العالم، وحكمها الإيمان بضرورة التغير والتحول وعدم الإثبات. وجاءت نظرية ماركس الاقتصادية الاجتماعية لتنظر إلى التاريخ وكأنه حركة جدلية يقع فيها الصراع بين ضدين

حتى يتولد منها وضع جديد لا يلبث بدوره أن يصارع ضده حتى يتولد وضع جديد آخر، فكان لها أثر في لفت الأنظار إلى أن التغيير يتم باستثارة دوافعه من الداخل لا بفرضه من الخارج. ومن هنا فإن تغيير المجتمع يكون بتغيير بنيته، وليس بمجرد إصدار القوانين. وغيرت نظرية فُرُويْد في اللاشعور وجهات النظر إلى انحراف السلوك عن العرف المألوف. وجاءت نظرية النسبية لتطرح فكرة نسبية القيم ونسبية الثقافات بعد أن قال إنْيشْتِين بالنسبية. ولم تلبث أن عمت أوربا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر موجة مادية عارمة، فظهرت فيها أفكار متعارضة، وبرزت تيارات فلسفية منها فلسفة التحليل في إنجلترا والفلسفة البرجْماتية في أمريكا والفلسفة الوجودية في غربي أوربا وفلسفة المادية الجدلية في شرقي أوربا، وكل منها تختص بجانب تركز عليه. وتبعتها في القرن العشرين فلسفة «اللاّمعقول» وانتشرت انتشاراً واسعاً منادية بالإيمان بأن الناس لا يهتدون بعقولهم فحسب وأن البواعث والعادات وأفعال الشرط المنعكسة التي ترشدهم في أكثر الأحيان لا يمكن أن تتغير بسرعة، وها هو الحديث يتردد اليوم عن نظرية الفوضى التي تشير إلى وجود عوامل في التغيير لا تخضع للتفكير «العلمي». وقد تأثرت جميع هذه المدارس بتفاعل حضارة الغرب مع حضارات العالم الأخرى إبان الخروج الاستعماري الغربي للعالم.

حين نركز النظر على الأفكار حول التغيير في دائرة الحضارة العربية الإسلامية، نجد أنها استلهمت القرآن الكريم وما حفل به من نظرات عن التغيير. كما أنها تأثرت بالسيرة النبوية وما تضمنته من منهج للتغيير. واستنارت بالخبرة التاريخية التي تراكمت قرنا بعد قرن وحفلت بصور من التفاعل مع حضارات أخرى. وقد دخلت هذه الأفكار مرحلة جديدة عند الاحتكاك بالحضارة الغربية الغازية والتصارع معها في القرنين الأخيرين. ويمكن أن نلاحظ في هذه المرحلة توزع حركات التغيير بين رد الفعل الانكماشي ورد الفعل الانغماسي والاستجابة الفاعلة.ومن أمثلة التيار الأول تلك الحركات التي اعتزلت المجتمع وحاولت اللجوء إلى الخلاء. ومن أمثلة التيار الثاني تلك الحركات التي قلدت حركات غربية ظهرت في الغرب. وقد شق التيار الثالث طريقه وسط ظروف بالغة الصعوبة.

إن أبرز ما استلهمه تيار الاستجابة الفاعلة في الفكر الإسلامي من القرآن الكريم عالمية النظرة وتعدد مستويات العمل للتغيير بدءاً من الفرد إلى الأسرة إلى الجماعة إلى العالم. وأحد الأمثلة على ذلك معالجة سَيِّد قُطب لموضوع «السلام العالمي». كما استلهم هذا التيار من القرآن الكريم وسائل التغيير من «دعوة» بالحكمة والموعظة الحسنة تنطلق

من اقتناع وتسعى للإقناع بلوغا للتغيير، و«جهاد» بمفهومه الواسع. واعتمد «المرحلية» على صعيد المنهج، ورحب «بالحوار». والهدي القرآني يؤكد على التواصي بالصبر والتواصي بالحق في خضم السعي للتغيير وعمل الصالحات. وهو يدعو المؤمنين إلى الصبر والمصابرة والمرابطة وتقوى الله، وأن ينتبهوا إلى قوى التغيير فلا تعد أعينهم عنهم تريد زينة الحياة الدنيا. وما أكثر الأمثلة التي تحفل بها السيرة النبوية على هذا الهدى القرآني، وما أفعل تأثيرها في أفكار هذا التيار.

يلفت النظر في الأفكار حول التغيير أنها تتطرف وتتجه إلى المغالاة حين يعاني المجتمع من الاستبداد ويقع عليه ظلم ويتعرض أبناؤه لقهر ويقاسون المسغبة. وفي ظل هذه الأوضاع تولد حركات التطرف بفعل عاملين داخليين هما اختلال البنية الاجتماعية وقمع السلطة. وقد يوجد معهما عامل خارجي مثل الاستعمار الاستيطاني ، فيبلغ التطرف مداه، وتصاب الدولة بمرض نقص عدم المناعة الأمنية في الحالة الأولى. ويكون على المستعمر المستوطن مواجهة مقاومة لا تهدأ حتى تستعرّ من جديد في الحالة الثانية إلى أي يسلم بحق الشعب صاحب الحق.

إن العربي المسلم في دائرة الحضارة العربية الإسلامية وأينما كان، يجد نفسه أمام أحوال العمران في عالمنا وفي منطقته مدعوا للعمل من أجل التغيير على مستويات ثلاثة.

مستوى الفرد تزكية للنفس بداية وارتقاء بها، واضاءة في موقعه لا يحقرنّ من المعروف شيئا، ويدعو إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ويعمل الصالحات في صورة «الإحسان» الذي عرفه الحديث القدسي «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، فيسعد في الدنيا وينجو في الآخرة ويفوز وكل آتيه يوم القيامة فرداً.

مستوى الجماعة بدءاً من الأسرة في عمل جماعي يحقق التعاون بين الأفراد والأسر والأقوام والملل في المجتمع الواحد. وقد برز العمل على مستوى الجماعة في حضارتنا العربية الإسلامية في صور كثيرة، وكان لنظام الوقف دور فيه، كما برز في حضارات أخرى وعرف في حضارة الغرب باسم المجتمع الواحد. كما برز في حضارات أخرى وعرف في حضارة الغرب باسم المجتمع المدني.

مستوى العالم فعالمنا المعاصر يشهد نمواً مستمراً في المؤسسات العالمية بحكم ثورة الاتصال التي يعيشها والاقتناع أصبح راسخا فيه بأن قضايا العالم ومشكلاته مترابطة ومتداخلة، وأن معالجتها تتطلب فترة طويلة نسبيا، وأن أية تصورات أو نماذج لمستقبل الجنس البشري على كوكب الأرض لابد أن تأخذ في اعتبارها العدل والإنصاف بين

الناس، وهذه الأمور الثلاثة ضمنها «نادي روما» رسالته والدعوة تتردد على الصعيد العالمي لعمل مشترك يتضمن مقترحات للتغيير في المؤسسات والقوانين. وقد خصص تقرير «مستقبلنا المشترك» آخر فصوله لهذه الدعوة. ولابد لدولنا العربية والإسلامية أن تقوم بدورها وتسهم بنصيبها على هذا الصعيد. ولابد للمؤمنين في العالم من أن يتعارفوا ويتعاونوا على البر والتقوى، ويستبقوا الخيرات. ويشهد العالم اليوم حركة واسعة على هذا الصعيد تستحق أن يشارك فيها المسلمون بفعالية وثقة.

وبعد...

فإن ابن الحضارة العربية الإسلامية وهو يلبي الدعوة للعمل من أجل التغيير ويستجيب لتحدي الأخطار التي تهدد العمران لايبدأ من الصفر. فلديه فضلا عن تراثه الحافل بصور من هذا العمل على مدى اثنى عشر قرنا، تجربة غنية من العمل في القرنين الأخيرين في ظل مرحلة الاحتكاك بالحضارة الغربية الغازية. وهو مدعو إلى استحضار هذه التجربة واستخلاص عصارتها وتمثل عبرها.

لقد حدث العمل من أجل التغيير في هذه المرحلة في ظل هيمنة خارجية متسلطة عملت على فرض تغيير في مختلف مجالات الحياة بالقوة وفق نموذج صممته، وفي ظل وجود قواعد استعمار استيطانية في منطقتنا تستخدمها القوى الخارجية لاستنزاف طاقاتنا، وفي ظل إقامة الدولة الوطنية الحديثة بشرعية جديدة ومؤسسات جديدة في أقطار المنطقة بعد الفصل بينها بحدود سياسية، وفي ظل تعدد تيارات الفكر في الأمة. واستطاع هذا العمل أن يشق طريقه في صعود ونزول وصعود، وتميز بإيجابيات واعتورته سلبيات.

حين ننظر في حصيلة هذا العمل على صعيد الفكر، أو الحلقات في آلية التغيير، نجد أن المنطقة شهدت حركة فكرية قوية تضمنت محاولات جادة للقيام بقراءة معاصرة لتعاليم الدين والثوابت بغية التجديد، ومحاولات جادة لقرن الفكر بالفعل، ومحاولات جادة لطرح الرؤية المؤمنة للأمور في دائرة العالم. والمجال واسع اليوم أمام هذا النوع من العمل، وهو واعد مع اتساع دائرة المشتغلين بأمور العلم المختلفة من شبابنا. ونجد أيضاً ردود فعل جادة انكماشية وانغماسية ينبغي فتح الحوار مع أصحابها للانتقال بهم إلى تيار الاستجابة الفاعلة.

حين ننظر في حصيلة هذا العمل على صعيد التنظيم، الحلقة الثانية في آلية التغيير، نجد عدداً من مناهج التغيير التربوية والمؤسسية والسياسية، والعنف وتعدداً تنظيميا جاء

وليد الظروف المحيطة. ونجد قصوراً في التواصل بين الحركات. والحاجة ماسة إلى تحقيق مستوى جيد من التواصل والتنسيق والتعاون على مدى الدائرة الحضارية كلها.

حين ننظر في حصيلة هذا العمل في إطار الدولة الوطنية الحديثة، نجد أنه عانى في غالب الأحيان من صدام مع السلطة، لأسباب مختلفة. وقد أدى هذا الصدام إلى تبديد طاقات كثيرة واستنزاف جهود كل من السلطة والحركات العاملة للتغيير. وتبدو الحاجة ماسة جداً اليوم للوصول إلى صيغة أساسها المشاركة السياسية والتعددية والشورى والديموقراطية، بعد أن بلغ الصدام في بعض أقطارنا حد الحرب الأهلية.

حين ننظر في حصيلة هذا العمل على صعيد مواجهة القاعدة الاستعمارية الاستيطانية الصهيونية في قلب دائرتنا الحضارية، وهي التي لا تزال قائمة بعد أن زالت القواعد الأخرى، نجد أنها كانت إيجابية وكفلت استمرار المقاومة وولدت روح انتفاض وأثمرت بداية صحوة وبنت بذلك خطاً دفاعياً أمامياً منع تغلغل القاعدة في أنحاء الدائرة. والعمل على هذا الصعيد يدخل اليوم مرحلة جديدة في ظل ظروف جديدة تستحق إعمال الفكر وإمعان النظر لإيجاد الصيغ المناسبة له ومحاصرة القاعدة، ويطرح الأفكار التي تعالج أمر اليهود في منطقتنا وفقاً لروح حضارتنا العربية الإسلامية التي لم تعرف قط مشكلة يهودية كتلك التي ظهرت في الغرب وأدت إلى ولادة الصهيونية العنصرية.

حين ننظر في حصيلة هذا العمل على صعيد ترتيب أوضاع الدائرتين العربية والإسلامية نجد أن ما تحقق ضئيل جداً. والحاجة ماسة إلى قيام نظام إقليمي في منطقتنا يكون النظام العربي في قلبه.

وأخيراً حين ننظر في حصيلة هذا العمل على صعيد القيام بالدور العالمي فإننا نجد محاولات متواضعة، ولكن الآفاق رحبة مع هجرة العربي المسلم إلى أنحاء مختلفة في عالمنا في إطار حركة هجرة واسعة يشهدها العالم.

إن الحاجة للعمل من أجل التغيير الإيجابي ملحة. وإذا كان الشعور بالإحباط بفعل تردي بعض أوضاعنا يشتد على مثقفينا، فلعلّ هذا الحديث يسهم ولو بمقدار ضئيل في تحويله إلى شعور بالعزم على العمل. ويا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه.

تأكيد الذات
من خلال فترات من تاريخ المغرب

عبد الكريم غلاّب

الموقع الجغرافي والموضع الستراتيجي للمغرب جعله محطّ أنظار الذين يتطلعون إلى الآخر، تمكيناً لذاتيتهم أو دِفاعاً عن أنفسهم، أو فراراً من الانهيار الذي سببته عوامل الشيخوخة أو المضايقة، أو استجابة لطموح سياسي أو اقتصادي أو تجاري أو عسكري أو امبراطوري لا يحققه قصر الموقع الأصلي أو رغبة في توسيع رقعة الحكم التي لا تحقق الاكتفاء الغذائي أو تسويق الفاضل من الإنتاج، أو رغبة في امتداد فكري أو إيديولوجي أو عَقَدي ديني، استجلاباً لأنصارها أو دفاعاً عنها تحسباً لخصومة أو تطويق أو ضمور وشيخوخة، أو اشغالاً لقيادات عسكرية وسياسية وتمكيناً لها من تحقيق طموحاتها خارج مركز الدولة حتى لا تعمل المنافسة عملها في الإذاية بمركز الدولة وبالقيادة الرئيسية فيها.

لهذا كان المغرب الكبير محطّ أنظار الفينيقيين واليونان والرومان والوَنْدال والرومان البيزنطيين ثم العرب، رغم بُعد المسافات بين مراكز هذه الدول وموقع المغرب وصعوبة المواصلات والأخطار التي كانت تتهدد البعثات والجيوش والفاتحين.

والمؤرخون الغربيون في معظمهم يغضّون الطرف عن هذا الموقع الجغرافي والموضع الستراتيجي ليحتكموا إلى الوقائع ثم يُحَكِّموها في الحكم على المغرب كتاريخ وكحضارة، حتى يخلصوا من ذلك إلى أن الذين صنعوا تاريخ المغرب الكبير هم الأجانب من الفينيقيين حتى الفرنسيين، والذين منحوا هذه البلاد جزء من حضارة هم هؤلاء الذين يعترف التاريخ لهم بأنهم بناة حضارة.

النتيجة الطبيعية عندهم هي أن المغرب محكوم عليه – بفعل التاريخ – ألا يكون إلا بغيره، وإذن فمن الطبيعي أن يكون هذا الغير هو الأمة أو الدولة التي تملك قوة سياسية أو عسكرية أو طاقة حضارية.

لو جاء هذا الحكم من باحثين محايدين – أو لا منتمين – لكان من حقه، ومن واجب المدافعين عن تاريخ بلادهم، أن يناقشوه، ولكنه حينما يأتي من مؤرخين وضعوا في مقدمة أهدافهم الدفاعَ عن «الحضارة الاستعمارية» فسيسقط الحق والواجب من إطار المناقشة ليبقى الحق والواجب متعلقين بالذين يكتبون تاريخ بلادهم الوطني بعقلية متحررة من استلابين : استلاب مؤرخي الحضارة الاستعمارية من جهة، واستلاب تمجيد التاريخ الوطني مهما تكن عثراته من جهة أخرى.

وقد وقع تاريخ الغرب ضحية هذين الاستلابين. فالذين كتبوه، أو حاولوا ذلك، من أبناء المغرب كان كثير منهم ضحية استلاب تضخيم الذات، أو الانسياق وراء أحداث جزئية لا يخلو منها تاريخ أي أمة أو شعب استناداً إلى أن اليوميات هي وحدها التاريخ، فكان تاريخ المغرب مجموعة من الأحداث والمصادفات التي لا يتحكم فيها التاريخ بمقدار ما تتحكم فيها الصدفة، أو اليوميُّ المعيش في بلاد تفتقر إلى مركزية الحكم، وقوة السلطة، وكرم الطبيعة الإنتاجية، كما تفتقر إلى عِلْمية التحكم في توجيه الاقتصاد وتعبئة الإمكانات الغذائية والتحكم في التبادل التجاري.

ومعظم الدول في العصور الأولى والوسطى كانت من هذا النوع إلا الامبراطوريات الكبرى.

والذين كتبوا التاريخ المغربي من الأجانب كان كثير منهم ضحية استلاب الرؤية السياسية التبريرية التي جعلت التاريخ في خدمة الاستعمار. وليس أسهل من البحث عما يبرر وجود كيان حضاري منهار في المغرب، حتى أنه لم يستطع أن يصمد في وجه الغزوات التاريخية الكبرى.

والمغرب أكد ذاته الحضارية أو ما مكنه عصره وموقعه وممكناته من أن يؤكده منها، في وجه التحدي الحضاري، فقبل ما رأى، أو ما أمكنه أن يقبله، ورفض ما رأى، أو ما أمكنه أن يرفضه، أو ما لم ينسجم مع ذاتيته، أو ما حاول الآخرون أن يفرضوه عليه بالقوة.

ولكنه أكد ذاته من المنطلق السياسي والعسكري، فلم يصطبغ قط – كوطن أو كشعب – بالفينيقية أو الرومانية أو الوندالية. رفض الحكم كحكم أجنبي كلما أمكنه ذلك. وتعامل معه كلما كان التعامل طريق التخلص. وناور بين خصمين : الفينيقيين والرومان كل منهما يطمع في غلبة الآخر على أرض المغرب ليكون – في الغالب – مع العدو والجديد ضد القديم، لا خيانة للقديم وتملقاً بالجديد، ولكن أملا في أن تتضافر العوامل على هزيمة القديم فيتخلص منه لتبدأ مرحلة أخرى جديدة لمقاومة الجديد.

ذلك مظهر من مظاهر تأكيد الذات.

ظاهرة مهمة لابد من الإشارة إليها هي أن حضارة العهود القديمة لم تصمد منها أمام التاريخ إلا الحضارات الكبرى المتميزة بالفكر أو بالقوة العسكرية أو بالانسياح الاستعماري.

وقد ظهر في كل منها أبطال كبار كتبوا تاريخ بلادهم بالمواقع العسكرية الكبرى، أو ظهر فيها مفكرون أو أنبياء أو حكماء تركوا بصماتهم على التاريخ الفكري. وإذا ذكر المؤرخون المحدثون أو قوموا حضارات العالم وتاريخه لا يكادون يذكرون إلا بضعاً منها : الصين ومصر وفارس والهند وفينيقيا (ومعها قرطاج) واليونان والرومان. ويسكت التاريخ حتى يأتي العرب، ليس بالرسالة المحمدية فحسب، ولكن أيضاً بالفتوحات الكبرى ثم بالحضارة الفكرية والمادية. ثم يسكت التاريخ مرة أخرى حتى يأتي عصر النهضة فتبرز أروبا الغربية بعد أن انتهى دور جزئها الجنوبي الشرقي الوسطى : اليونان وروما. وفي أوربا يتوقف التاريخ.

فهذه نظرة كسول مادمنا لا نستطيع أن نقول إنها سطحية. ذلك أن العالم سيكون عقيماً إذا لم ينجب غير هذه المعالم في تاريخه الطويل. وما من شك في أن هذه المعالم فرضت نفسها على التاريخ وعلى المؤرخين، ولكن ما من شك كذلك في أن المؤرخين – أو معظمهم – وقفوا وقفة الإنسان الكسول الذي لا يفتح عينيه وأذنيه إلا عندما يضج الصوت أو يبهر النور. ولذلك فهو لا يبحث في جوانب من التاريخ عاشت مكملة أو مؤثرة أو متفاعلة مع هذه الحضارات وإن لم يكن لها شأوها أو عاشت قبلها أو بعدها، وإن لم يكن لها بَهَر نورها.

والمغرب من بين هذه البلاد التي جنى عليها الموقع الجغرافي أنها عاشت في ظل التاريخ الضخم لهذه الحضارات، فلم تستطع أن تجاريها، كما لم تستطع أوربا وآسيا وأمريكا وإفريقيا جميعها، ولكنها مع ذلك لم تكن بدون تاريخ أو حضارة يُؤَكِّدَانِ ذاتها ويمنحانها الوجود المتميز الذي كان له تأثير على كثير من مظاهر التاريخ السياسي والحضاري للشعوب والدول التي تعاملت مع بلاد المغرب.

لا نريد أن نعود إلى عصر ما قبل التاريخ لنشير إلى أن المغاربة أكدوا وجودهم، حيث هم، مستغلين كل طاقات أرضهم، الساحلي منها والسهلي والجبلي والصحراوي. فالوجود الأمازيغي بالقوة والمنعة، الذي عرفته عليه عصور الغزاة، يؤكد ذلك، ولكننا نشير إلى الوجود الذي يعرفه التاريخ.

قبل أن تعرف أقطار المغرب الكبير الدولة كانت القبيلة. ولعل مفهومها لم يكن على نحو ما عرف من مفاهيم القبيلة العرقية أو الجهوية، فقد كانت الحدود القبلية غير معروفة، وكان المجتمع الرعوي والزراعي والصحراوي ذا طابع اقتصادي متحرر من سيطرة مجموعة تنتمي إلى هذه الفخذة أو تلك. وربما جاءت القبيلة – بالمفهوم الذي عرفته العصور المتوسطة في التاريخ – عن طريق الحكم والسلطة. فحينما يفرض «شيخ» قوى نفوذه على أبنائه وأقربائه تتكون منهم القبيلة، يرث الحكم فيها كابر عن كابر. ويبدأ التحزب للسلطة داخل المجموعة، كما بدأ بعد ذلك داخل الدولة. وهكذا كانت القبيلة صورة مصغرة عن الدولة.

والقبيلة لم تنشأ نشأة عرقية. فمنذ ظهور الحضارات الأولى أخذت فئات بشرية تأخذ طابع التحضر. وراحت كل فئة تتطور في المحيط الذي ارتضته لها مقراً، وفقاً لعوامل زمنية ومكانية خضعت لها، ولمؤثرات حسية وخلقية عرفت بها ودرجت عليها[1].

والقبيلة نشأت في المغرب – كما نشأت في مختلف البلاد التي مرت من مرحلة القبيلة إلى مرحلة الدولة. وهي مرحلة مرت منها معظم الشعوب المتحضرة – نشأت في المغرب بدائية من الأسرة ثم العشيرة ثم العمارة أو البطن ثم القبيلة التي تضم بطناً أو عدة بطون من غيرها انحازت لها وانضافت إليها في أوقات قريبة أو بعيدة، فأصبحت معدودة منها بحكم الحلف والولاء[2].

وقد يكون هذا التطور أسلم القبيلة إلى أن يكون لها محيطها الخاص، منعزلة عن غيرها من القبائل، أو شبيهة بالمنعزلة. فلها في حالة الاستقرار ترابها الوطني أو مجالها الحيوي في حالة الرحلة، وتمنع غيرها من القبائل أن تنتجع مراعيه أو تستقر فيه، ولها شيخ تُجمع كلمَتها عليه، وعَرَّاف ينبئها بالغيب وجماعة تنظر في مصالحها، وقانون يحدد الأحكام، ومطامر عمومية لخزن الغلال، وأسواق أسبوعية، ومواسم وأعياد، وعدد من العادات والتقاليد الاجتماعية. والفرد شديد الإخلاص لقبيلته شدة إخلاص القبيلة له[3].

ويبدو أن القبيلة نظام عائلي متطور، عامل التطور فيه اقتصاد اجتماعي دفاعي (دفاع مصلحة اقتصادية أو أمنية) ولا يعتمد على منطلق عرقي. ولذلك فكل اتجاه عرقي للقبيلة يعتبر انحرافاً متخلفاً عن أصلها الحضاري. وربما نبع هذا التخلف عن الاختلاط الحضاري بالشعوب الوافدة. وهناك يتدخل العامل السياسي ليمنح للقبيلة البعد السلبي. الوافدون في الغالب غزاة يريدون أن يركزوا غزوهم بالسلطة، والمواطنون الأصليون

يدافعون عن أنفسهم بالتكتل. وليس من وسيلة للتكتل إلا الاعتماد على الأصل في القبيلة. وتتسرب العرقية المقيتة من البعد السياسي السلطوي ما دام يتسم بسلبيات القوة والعنف والعدوان.

وفي المجتمع المغربي كانت القبائل تتحالف لتُؤمِّر عليها شيخاً، وقد يكون من غيرها (ليصبح ذلك رئيس دولة). لا تحتكم في ذلك للعرقية، بل ولا حتى للقبيلة كما حدث بالنسبة لكثير من رؤساء الدول المغربية. وأظهر مثل على ذلك الدولة الإدريسية والسعدية والعلَوية، وبشيء من التجاوز المرابطية والموحّدية والمرينية، ولو أن السلطة والقوة لعبت دورها في هذه الدول الأخيرة.

عرف المغاربة إذن نظام الدولة في شكله البدائي قبل القرطاجنيين. ووظفوا هذا النظام لتأكيد الذات وبذلك :

– قاوموا الغزو اليوناني للشواطىء الجنوبية الشرقية (برقة) من المغرب الكبير بقيادة «أدريكان» في القرن الخامس قبل الميلاد.

– أنشأوا ممالك في مختلف مقاطعات المغرب الكبير فالملك «ايليماس»، أسس دولة «المازيليين» في القرن الثالث قبل الميلاد و«سيفاكس» و «ماسينيسا» و «باكا»، وقد عاشوا في القرن الثالث قبل الميلاد، كل منهم كان يحكم منطقة. وكل منهم كان يأخذ موقفاً ربما مختلفاً عن الآخر من الأجانب الذين كوّنوا لهم دولة في المنطقة بالتحالف مع قرطاجة أو محاربتها. وكالتحالف مع روما ضد قرطاجة في الحروب البونيقية. كل من المتحاربين كان يطمع في أن يحالفه ملك من الأمازيغيين ضد خصمه، والذي كان يحنق على قرطاجة كان يتحالف مع روما ضدها، مثل ما تحالف «ماسينيسا» مع روما وتحالف خصمه «سيفاكس» مع قرطاجة.

ومن هؤلاء الملوك «بوكوس الأول» ورث مملكته عن باكا ومنهم الملك «يوكرتين» المازيلي وقد حارب الرومان ليخلص البلاد منهم. وكان من أشد المعادين لروما حتى هزمه الرومان وأسروه وقضوا عليه سنة 105 ق.م. ومنهم الملك «يوبا الأول» الذي طمع في أن يوحد كل أراضي المغرب تحت إمرته.

قام هؤلاء الملوك بواجبهم لإثبات الذات في وقت صراع أجنبي اعتبروا أن بلادهم كانت أحد أهدافه وضحاياه الأساسية. ولذلك امتاز عملهم وتدخلهم بالظواهر الآتية :

1 – استغلال الصراع بين روما وقرطاجة لصالح المغرب.

2 – كان المبدأ – فيما يبدو – محالفة عدو للتخلص من عدوّه ولذلك حينما كان أحدهم يحالف قرطاجة ضد روما، فإنما ليساهم في إبعاد الاحتلال الروماني عن المغرب، ولو بتغلب قرطاجة. وحينما كان أحدهم يحالف روما فليساهم في تحرير المغرب من قرطاجة ولو لصالح روما. وفي هذا الإطار حالف بعضهم الوندال للتخلص من روما.

وهذه الظاهرة القديمة التي تجلت عند المغاربة لمواجهة الاحتلال استمرت في العصر الحاضر، ليس عند الشعب المغربي فقط الذي كان قبيل فترة الحماية يناصر أو يتعاطف مع ألمانيا ضداً على فرنسا، مع أنهما معاً كانا يطمعان في احتلال المغرب، ولكن عند كثير من الشعوب الأخرى التي وجدت نفسها تتعاطف – مثلا – مع ألمانيا في الحرب العالمية الثانية ضد دولة الاحتلال، انجليزية كانت أو فرنسية كما تجلى ذلك عند كثير من الشعوب العربية.

3 – كان هذا التردد والاختلاف بين الملوك في التحالف مع هذا الخصم أو ذاك سبباً في أن الخصم نفسه استغله في بعض الفترات ليغري قائداً من قواد الأمازيغيين بآخر. فكانت لذلك نتائج خطيرة على الممالك المغربية :

– استطاعت روما بذلك – مثلا – أن تحارب حلفاءها بعد أن يكونوا قد قضوا على خصومها، وأن تقضي عليهم وتستولي على مزيد من الأراضي المغربية والقضاء على الممالك كلها. وأبقت على مملكة المغرب «موريتانيا» تحت حمايتها كما فعلت مع يوبا الثاني الذي ظل عميلا لها حتى وفاته.

– لم يستطع المغرب أن يتحرر أو يتوحد حتى انهارت قوى خصومه جميعاً : القرطاجيين والرومان ثم البيزنطيين الذين أنهى البربر والعرب وجودهم في المغرب.

المشكل الأساس في تقويم ما للبلد المحتل وما لدولة الاحتلال هو أن دولة الاحتلال هي التي تكتب التاريخ في الغالب. وذلك نتيجة تطور يخلقه الاحتلال نفسه، أو هو عهد جديد نشأ يرغب منشئوه في إثبات وجودهم، ليس فقط عن طريق قوة الاحتلال أو سيطرة الإدارة أو اللغة أو مظاهر الحضارة الأخرى، ولكن أيضاً عن طريق طمس الواقع الذي وجدوه في البلاد التي احتلوها وطمس تاريخها. كذلك فعل الاستعمار الحديث في مختلف بلاد الحضارات من الهند حتى مصر حتى بلاد المغرب الكبير والبلاد الافريقية جميعها. ولعلهم كانوا يحاولون حتى مع الحضارة الصينية أو اليونانية لو استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

والذين هاجموا المغرب من الفينيقيين والرومان حتى الفرنسيين دأبوا على تجريد المغرب من كل مظهر حضاري. ودأب المؤرخون الأجانب الذين كتبوا تاريخ هذه

البلاد، وهذه الحقبة بالذات أن جردوا بلاد المغرب – تقريباً – من كل مظاهر الحضارة لينسبوها في الغالب إلى الفينيقيين والرومان، وقبلهما إلى الفترة القصيرة من التدخل اليوناني، وليس ذلك لأن هذه شعوب الاحتلال الزاحفة تميزت بمظاهر حضارية متميزة فحسب، ولكن كذلك لأنهم يريدون أن يثبتوا أن بلاد المغرب التي كانت فيما يزعمون، مجردة من كل وجود حضاري، وهي مدينة لبعض مظاهر الحضارة للأجانب، هي نفسها التي وجدها الاستعمار الحديث ليعطيها مظهراً حضارياً. فبلاد المغرب في رأي كثير من المؤرخين المحدثين تضم «جنساً ليست له شخصية إيجابية... وقد صاحبته سلسلة من الخيبات الصغيرة تولدت عنها خيبة مطلقة» كما قال جُوتْيِيهْ.

وإذا كنا لا نتأثر بهذه الرؤية العدمية المغرضة التي تصور بلاد المغرب بصورة سلبية، فإننا لا نذهب مع ابن خلدون الذي يجعل البربر أهل كل فضيلة. إنه لا يبعد كثيراً عن الحقيقة إلا اندفاعاً من الرغبة في تضخيم الذات. وجوليان (تاريخ افريقيا الشمالية) حاول أن يتجرد من تأثير المؤرخين الغربيين الذين سبقوه فاستخلص من دراسته للتاريخ القديم لافريقيا الشمالية في فصل «مدنية البربر» قائلا : أما بلاد المغرب فقد بقيت هي هي غيورة على شخصيتها. وخضعت إلى السيطرة «المادية» لشعوب أجنبية دون أن تتأثر «بروحها».

لن نعود – ونحن نحاول أن نسجل «تأكيد الذات» إزاء الغزو العسكري والثقافي والحضاري – إلى ما سجله التاريخ، ونقله المؤرخون المنصفون (فصل مدنية البربر عند جوليان) ولذلك نقفز من هذه الحقائق إلى الحقيقة الأخرى التي يسجلها التاريخ المنصف دون عقيدة تحت عنوان : ماذا استفاد المغاربة من الاحتلال الأجنبي ؟

تأكيد الذات لم يكن بالعمل السلبي أو بالصراع ضد الاحتلال فحسب، ولكن الأمازيغيين الذين تعاملوا مع قرطاجة معاملة طيبة في معظم فترات وجودها في المغرب، وتعاملوا مع الرومان إيجابياً تارة وسلبياً تارة أخرى، استفادوا من الاحتلال الأجنبي على غرار ما استفادوا من القادمين الأجانب فيما بعد، عرباً كانوا أو أوروبيين.

ومن خطأ الرأي نسبة كل ما نشأ أو ترعرع من مظاهر الحضارة على عهد القرطاجيين والرومان إلى هؤلاء الوافدين. فقد دأب الكثيرون على نسبة كل تطور فكري أو حضاري أو سياسي إلى الذين بنوا الامبراطوريات من اليونان في القديم حتى الفرنسيين في العصر الحديث.

فالمعروف أن المغاربة كَوَّنوا ممالك مهمة في مقدمتها الممالك الثلاث التي سادت في المغرب على عهد الحروب البونيقية وهي مملكة موريتانيا في شمال المغرب الأقصى.

وقد توسع نفوذها في بعض فترات حياتها حتى شمال قسطنطينة. ثم مملكتا «ماسولة» و «مازبسولة» اللتان اقتسمتا نوميديا (الجزائر). ويقول شارل أندري جوليان : من الممكن أن تكون قبائل مازبسولة التي هي بمثابة الخلية الأم للجامعة القبائلية منحدرة من المغرب الأقصى، وقبيلة ماسولة من الأوراس.

قاد هذه الممالك عدة ملوك وزعماء منهم «سيفاكس» الذي تزعم مازبسولة وكان من أعظم الملوك حتى مدت إليه قرطاج يدها وزوجته فتاة من أعلى طبقة أرستقراطية. ومنهم مَسينسَا الذي كان يتربع على عرش «ماسولة» وقد قامت بين الرجلين منافسة حادة انتصر فيها سيفاكس في البداية، فعاشَ مَسينسَا في المنفى، ولكنه ربط مصيره بالرومان في الحروب البونيقية. وانتصر أخيراً فملك قسطنطينة، وحاول أن يجعل من بلاد البربر دولة موحدة مستقلة.

هذا الجانب السياسي اقترن بالجانب الحضاري والاقتصادي :

كان «التوطين» أبرز مظاهر الحضارة. فلم يعد المغاربة رعاة متنقلين. ولكنهم استقروا نتيجة الزراعة التي ازدهرت على يد ملك عظيم مثل «مسينيسا». كان المغاربة يزرعون القمح وكل أنواع الحبوب وجعلوا من الأرض أخصب أرض منتجة. ومع الفلاحة تبرز مظاهر التمدن والتحضر ويقول بعض المؤرخين إن مسينسا هو المسؤول الأول عن الانقلاب الاقتصادي في المغرب الأوسط. وبفضل الفلاحة تجمع الفلاحون في الضيعات والقرى المحصنة. وكان ذلك مظهراً من مظاهر التمدن.

إلى جانب ذلك فقد بنيت الدولة بنظام سياسي للمدن التي كان يحكمها ولاة وبقانون تنظيمي محكم.

وحكم مسينسا الدولة ودافع عنها بجيوش منظمة وأساطيل بحرية. ولذلك كان مهاب الجانب، استعانت به روما وخشيت جانبه قرطاجة، وكان يهدف إلى توحيد بلاد المغرب جميعها ضد النفوذ الفينيقي والروماني ويعلن أن إفريقيا يجب أن تكون للافريقيين.

الفلاحة مظهر حضاري لاكتشاف مصادر القوت الغيبية. وذلك يعني أن الإنسان في المغرب كان ينظر إلى بعيد ويفكر في غير المحسوس ويعيش للغد. ولذلك من السهل أن نقبل أن المغاربة كانت لهم أنظمة اقتصادية واجتماعية وسياسية، وأن حياتهم لم تكن مادية فحسب، ولكنهم كانوا يعيشون حياة فكرية وأخلاقية. وأن تكوين القبيلة والخضوع إلى قيمها ورؤسائها لم يكن دخولاً في حظيرة السلطة والغلبة، ولكنه كان مبعثاً من تنظيم اجتماعي وسياسي لا يبعد كثيراً عن الفكرة في تنظيم الدولة. ومن

هنا كان للقبيلة دور قد تجاوز الحكم والسلطة إلى التنظيم الاجتماعي والاقتصادي. فالقبيلة تنظم امتلاك الأرض الجماعية وإنتاجها واقتسام الناتج عنها بين الذين يعملون في الأرض. وهو تنظيم يؤكد رقي الفكر الاجتماعي والشعور بمسؤولية الجماعة وحقها ورعاية مصالحها رعاية مشتركة.

ويدخل في إطار تأكيد الذات الحذر من الغزو. والموقع الجغرافي كالموضع الستراتيجي كان يفرض هذا الحذر ولذلك استغلوا المناطق الجبلية الوعرة للاحتماء بها كما شعروا بأن عدوا على الأبواب. ويبدو أن طبيعة حياتهم استفادت من هذا الحذر، فأنشأوا ملاجىء (قصوراً وأبراجاً على نحو ما كان يمكن أن تكون القصور والأبراج) للاحتماء بها والحفاظ على ثرواتهم الزراعية من النهب، وعلى بلادهم من الغزو، وعلى الإنسان من الأسر والقتل.

وهذا هو السر في أن معظم الغزاة لم ينفذوا إلى أقطار الجبال وأعماق الأرض، بل ظلوا على الشواطىء دون أن يستطيعوا تجاوزها. يستوي في ذلك اليونان والفينيقيون والرومان والوندال والبيزنطيون والعرب. وكل الذين حاولوا غزو المغرب من الأروبيين في العصور الوسطى والعصور الحديثة من البرتغاليين والأسبان، وكاد الأمر يتفق ولا يختلف مع الغزو الاستعماري الأخير الذي قام به الفرنسيون والاسبانيون لولا القوة الضارية التي مكنتهم بعد لأي، وبعد حروب ضارية قدموا فيها كثيراً من الضحايا وصرفوا كثيراً من المجهودات العسكرية والمالية قبل أن يستسلم الذين اعتصموا بالجبال والمناطق الصعبة ومع قوتهم هذه صرفوا نحواً من ربع قرن (من سنة **1907** حتى سنة **1934**) قبل أن يستسلم آخر معقل للمقاومة في آيت عطّا.

والدفاع عن الذات لم يكن نابعاً عن أنانية فردية، ولا للدفاع عن الذات (الشخص) كما نجد عند كثير من الشعوب البدائية حينما كان الفرد يعيش لذاته، ولكنه كان نابعاً من شعور بالجماعة، القرية كانت خليتها الأولى. الدفاع كان عن مجموع القبائل (الدولة) وذلك أصل الدول التي كونها رؤساء (ملوك) كبار لمواجهة القوات الكبرى على نحو ما أشرنا. هو إذن دفاع عن الوطن وعن المواطن، وذلك سمو في مفهوم الذات على نحو ما نجد عند الشعوب المتحضرة.

والجانب الاقتصادي والدفاعي لم يعش بين المجموعات المغربية دون مظاهر حضارية أخرى تؤكد الذات وتحمي المنطقة من أن تندمج في الغير وتحافظ على شخصيتها المندمجة. ولذلك نجد كثيراً من المظاهر الحضارية عند البربر القدماء التي يتحدث عنها

مؤرخو الحضارات مما يؤكد ظواهر عقلية وفكرية وفنية واجتماعية وأخلاقية وحياتية انتظمت فيها الحياة المدافعة عن نفسها وذاتها ليس دفاع خوف من الموت، ولكن دفاعاً من أجل البقاء على مستوى من الحرية والتطور وإثبات الذات المتكاملة المتميزة.

بهذه الصورة المختصرة يمكن أن ندرك أن الاستعمار القرطاجي والروماني لم يكن وحده صاحب الفضل في تطوير المغرب. بل إن المغاربة أكدوا ذاتيتهم ووجودهم على مدى قرون كانت من أخطر ما عرفه التاريخ من صراع حول إفريقيا.

وسيتحكم تأكيد الذات فيما عرفه تاريخ المنطقة بعد العهد الروماني ابتداء من الفتح العربي حتى الغزو الفرنسي.

الفتح العربي جاء في فترة تطورت فيها الحياة بعد تجربة مع قوات أخرى مختلفة في طبيعة التعامل مع الآخرين. فتجربة التعامل مع القرطاجيين هي غير التجربة مع الرومان غير التجربة مع الوندال أو مع البيزطيين، فلكل منهم طريقته في التعامل من حَيث استعمال العنف أو الاستغلال الاقتصادي. ولكل منهم طريقته في احترام الآخر أو احتقاره والاستهانة به. ولكل منهم طريقته في ربط الغزو بالاستغلال الاقتصادي أو العَقَدي إلى جانب الاقتصاد ومحاولة فرض دين جديد هو المسيحية. وما من شك في أن العرب حينما قدموا إلى المغرب (الكبير) كانوا يتميزون بالميزتين معا. بعض الفاتحين كان من طبيعته أن يستعمل العنف والقوة والغنائم والأسلاب انطلاقاً من تجاربه في الطريق من الجزيرة حتى المغرب. وبعض الفاتحين كان يستعمل الدعوة ومحاولة الإقناع بالإسلام والوصول إلى كسب أنصار.

ولعل الظاهرة التي تكررت ولم تختلف في مختلف مراحل الغزو – ولنسمه مدًّا بشرياً – هي أن الغازي الجديد يندفع بفكرة مسبقة وهي أنه لا يواجه فقط أهل البلاد الأصليين، ولكنه يواجه أكثر الغازي الذي سبقه. الفينيقيون والقرطاجيون سبقهم اليونان، والرومان سبقهم القرطاجيون والوندال سبقهم الرومان والبيزنطيون سبقهم الوندال، والعرب سبقهم البيزنطيون. ولذلك فكل هجوم أو غزو جديد للمغرب يكون ذا بعدين. وربما كان البعد الأهم الذي كان الغازي يقيم له وزناً هو الغازي الذي سبقه. لأن هؤلاء الغزاة كلهم امتازوا بالامبراطورية الواسعة. والصراع في الغالب كان بين امبراطوريتين كلتاهما تملك قوة عسكرية ومالية ويحدوها تطلع إلى مزيد الاستغلال للأرض الذي تملأ مطامير الغازين حبوباً. اتفق ذلك ولم يختلف حتى في عهد الفرنسيين.

هل معنى ذلك أن المغرب كان سيظل بمنجاة من افتح العربي لو لم يخضع قبل العرب لكل أصناف الفاتحين ؟

يمكن أن يجاب بالإيجاب لو لم يكن المغرب امتداداً لأرض الجزيرة، وامتداداً لمصر التي كانت - باسمها الكبير، المذكور في القرآن مرتين، وبتاريخها وتجاربها في الامتداد الأسيوي (الهكسوس مثلا) - مطمح الذين تعرفوا على قصة فرعون وموسى الرائعة : قصة الايمان والكفر، من القرآن. والمغرب امتداد لمصر. ثم كان «يمكن» أن يجاب بالإيجاب لو لم يكن الهدف من الفتح العربي هو التبشير بالإسلام ونشره بين السكان.

وانضاف إلى كل العوامل الدافعة إلى الفتح العامل الأساس، وهو أن الامبراطورية البيزنطية السائدة في أقطار الدنيا المعروفة وقت ظهور الإسلام وامتداده شرقاً وغرباً كانت تقف في وجه انتشار العرب، لأنها امبراطورية غازية متمكنة من كل المناطق الغنية والمواقع الستراتيجية ومتمكنة من قوة عسكرية. ثم إنها تحمي ديناً يعتبر الإسلام تصحيحاً له وتقويماً وخلفا. والمغرب الذي هو امتداد أرضي - والعرب لم يكونوا قد ركبوا البحر الواسع بعد - وقع في طريق المد البشري العربي والمد العقدي الإسلامي. ولانتصار هذين المدين كان على العرب أن يواجهوا القوة الغازية قبلهم، كما كان عليه أن يواجهوا الشعب الذي يسكن هذه الديار. وما من شك في الاستطلاع الذي كان يقوم به العرب قبل الفتح عَرَّفهم بكثير من شدة بأس المغاربة، وبكثير من نضال شعب المغرب ضد الغزاة واستماتته في الحفاظ على أرضه ووجوده وشخصيته. ولذلك كانوا على معرفة، ولو قليلة، بالأرض التي كان عليهم أن يمدوا نفوذهم عليها.

واتفقت الظاهرة الأخرى، التي أشرنا إليها عند الغزوات الأخرى، وهي أن المغاربة يتعاملون مع الغازي الجديد بكثير من التفهم واللين كلما عاملهم بذلك من أجل أن يتخلصوا من الغازي القديم. هكذا نجدهم يصالحون عمرو بن العاص فاتح مصر حينما واصل فتحه إلى برقة سنة 25 هـ ليتخلصوا من الحكم البيزنطي. ثم نجدهم يتضامنون، ويساعدون، عبد الله بن سعد بن أبي سرح حينما دخل افريقية (تونس) سنة 27 هـ - 648 م، في مواجهة جيش جريجوريوس والي الدولة البيزنطية والثائر عليها وانتصر عليه. فكان المغاربة في صف العرب يحمدون لهم تخليصهم من الاحتلال البيزنطي. ونجدهم يتعاونون مع معاوية بن حديج الذي دخل المغرب حوالي سنة 48 هـ - 663 م. ويشعُرون بارتياح كبير عندما انسحب العرب (لأسباب داخلية) بعد أن أبعدوا البيزنطيين عن المغرب.

ولكن الانسجام تم بين العرب والمغاربة على عهد عقبة بن نافع الذي بدأ الحملة الشاملة سنة 50 هـ - 670 م. من تونس حتى المحيط. كان في بداية عمله وقبل أن

يشعر بالكيد له ويعزل ويهان فاتحاً ومعمراً بإنشائه القيروان والمسجد فيها. والمسجد والمدينة يرمزان لحقيقة فكرة الغزو العربي وهي التوطين ونشر الدعوة الجديدة. عقبة ربما أزاح الستار في البداية عن الهدف من الفتح الإسلامي، فمحا – إلى حد ما – النموذج الذي عرفه المغاربة في الفتوحات الأجنبية السابقة. وربما حتى في الفتوحات العربية المحدودة في برقة وتونس على عهود عمرو بن العاص وسعد بن أبي سرح ومعاوية بن حديج. إذا كان هؤلاء قد خلصوهم، أو بدأوا ذلك، من الاحتلال البيزنطي فإن عقبة بن نافع جاء بالجديد : المدينة والمسجد. وقد تكتل الغاربة حولهما. وكانا مظهرين حضاريين نشأ عنهما اختلاط العنصرين العرب والبربر، انطلاقاً من فكرة الإسلام وفكرة الاستيطان حول مدينة، ليست على قمم الجبال هذه المرة، بل في السهل. وذلك ما أشعرهم بالأمان خاصة وهي تضم العنصرين معاً.

وأكمل هذه الخطة خلفه أبو المهاجر الذي قدم إلى المغرب سنة 55 هـ – 675 م. وتعاون مع البربر وحبب إليهم الإسلام. ويأتي مرة أخرى عقبة سنة 62 هـ – 682 م. لينطلق فاتحاً حتى طنجة.

ويتوالى قواد الفتح : حسان بن النعمان ثم موسى بن نصير ثم طارق بن زياد الذي نقل الفتح من الضفة الجنوبية للبحر الأبيض إلى الضفة الشمالية. وابتدأ فتح الأندلس ليتكون بذلك الغرب الإسلامي.

وتستمر بلاد المغرب بين المد والجزر تحت ولاة من المشرق يحسنون فتستقر الأوضاع الأمنية والسياسية، ويسيؤون فتضطرب الأوضاع وتستعر الحروب. ويبحث المغاربة عن تأكيد الذات في السلم والحرب على السواء، يبحثون عنها في الحكم والحرية والاحتفاظ بالأرض والحكم والجيش والرأي الديني، ويبحثون عنها وهم يحاربون الذين يعاملونهم كأعداء. ويسرفون في استغلال فكرة «الغزو» بالابتزاز أو بالقتل أو بالاستعباد.

الفتنة هي الظاهرة التي سادت على مدى قرن ونصف من الصراع العربي – الرومي – البربري. ومن معطف الصراع تخرج نواة استقرار هنا وهناك نتيجة أخطاء الخلافة في المشرق من جهة، ونتيجة ظهور خلافات في الفكر الإسلامي التي ابتدأت بعد مقتل عمر بن الخطاب وولاية عثمان، ثم بعد مقتل عثمان وقيام الفتنة الكبرى بين الهاشميين العلويين وبني أمية.

وهكذا نجد أن خلافات الفكر الإسلامي تجد متنفساً لها في المغرب كلما طاردتها الخلافة في المشرق. ومع الرأي دائماً السياسة. وكلما حاول رأي سياسي أن ينتصر

ويؤسس له مقعد صدق التجأ إلى السياسة ليؤيد الرأي بالحكم، ليبني المذهب بالدولة. الأمر طبيعي فإن الله ليزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن. ولذلك إذا رأينا في العصر الحاضر دعوات مذهبية إسلامية أو بولشيفية أو اشتراكية أو فاشية في أروبا أو في الصين أو في العالم الإسلامي تعمل لتتقوى ثم تتخذ السلطة سبيلها إلى القوة، وتقاتل في سبيل ذلك، إذا رأينا هذه الدعوات تسلك هذه السبيل فلنلق نظرة على الماضي العربي والإسلامي لنجد – ونحن في جزيرة المغرب – أن ضغط مركز الخليفة الأموية ثم العباسية على هذا الجزء عن طريق الولاة فَجَّر :

أولاً : ثورات وارتداداً عن السلطة، وأحياناً عن الدين. وقد تجلى ذلك في عدد المرات التي صادق البربر فيها العرب، ثم خاصموهم وحاربوهم حتى ظهرت شخصيات قوية كادت تستقل بالحكم دون العرب والروم معاً مثلا كُسيلة والكاهنة.

ثانياً : دولاً تنشأ عن بعض هذه الثورات أو عن تمرد على السلطة المركزية وعلى المذهب الرسمي للدولة المركزية. وتجلى ذلك في الرسْتُميين الإباضيين الذين حاولوا إنشاء دولة في الجزائر سنة 140–758 وفي بني مدرار الصفريين الذين لجأوا إلى تافيلالت في المغرب الأقصى في نفس السنة. وقد كانت هاتان الدولتان المذهبيتان تجربة تاريخية أفرزتها الجغرافية والوضع الستراتيجي للمغرب. ورغم صراعهما وقوتهما المذهبية، فقد مهدتا الطريق لتجربتين أخريين سُنَّتين هما تجربة الدولة الإدريسية التي أفرزتها مذبحة فَخّ وهي التي دفعت إدريس بن عبد الله إلى الهرب (172–789) نجاة بنفسه من التصفية التي بدأها الهادي وأكملها هارون الرشيد. هرب بنفسه إلى المغرب وفيها أقام الدولة الادريسية، والتجربة الثانية هي تجربة إبراهيم بن الأغلب (184–800) الذي ولى السلطة في تونس ثم اشترى السلطة بالتنازل عن حق الولاية في الضرائب وإرسال أموال أخرى إلى مركز الخلافة فولاه هارون الرشيد ليستقل بالحكم بعد ذلك ويكوّن الدولة الأغلبية.

هاتان التجربتان وضعتا أسساً للاستقرار في هذه البلاد وسيطرة الحكم المحلي الذي بدأ في البداية انفصالا من الخلافة. ولكن كان هو الممكن للحفاظ على الإسلام من جهة على استقرار الحكم وإقامة أسس الدولة بدلاً من الصراعات التي عَمَّرت في بلاد المغرب أزيد من قرن ونصف قرن.

فترة ما قبل الاستقرار امتازت بظواهر عديدة في مقدمتها تعاون البربر مع العرب لحرب الروم البيزنطيين ثم تعاون البربر مع الروم – تارة – لحرب العرب.

يعني ذلك انعدام الثقة بين العرب والبربر.

لماذا ؟

سؤال قد يحير الباحث غير المدقق وقد يتهم المغرضون المغاربة بالتقلب في المواقف أو بالخروج عن شروط الحلف أو التنكر للجميل. ولكنا لو فكرنا قليلا لوجدنا أن عامل تأكيد الذات يبرر مرة أخرى، وينصف المغاربة قبل أن يُدِينهم. وفي النقط الآتية توضيح للموقف.

1 – كان العصر عصر انقلابات في مركز الخلافة. كانت خلافات كبرى وخطيرة بين ولاة الخلفاء، كل منهم كان يرغب في الزعامة لنفسه والدس للآخرين. لم يسلم من ذلك عمرو بن العاص وهو القائد الكبير والصحابي الجليل. ثم تكاثر الولاة على المنطقة. مرة كانت تابعة لولاية مصر. ثم فصلت عن مصر. وولي عليها بعد عمرو عبد الله بن سعد بن أبي سرح. ثم معاوية بن حديج، ثم عقبة في ولايته الأولى. فلما ولي الخلافة معاوية بن أبي سفيان لم يول هذا القائد الكبير على شؤون إفريقية التي انطلق يفتحها. وإنما تركه قائداً عسكرياً ومنح الولاية لمعاوية بن حديج. ولا يخفى ما في ذلك من بذر بذور الشقاق بين قائدين كبيرين، وما لذلك من مردودية على البلاد المفتوحة. ثم أعيدت الولاية إلى عقبة بعد انتصاراته الساحقة في الصحراء جنوب تونس والجزائر. وبعد الجهود التي بذلها في الدعوة الإسلامية وتحبيب الإسلام إلى البربر. ومرة أخرى يعزل عقبة رغم انتصاراته السياسية والإسلامية والعسكرية ليولى دينار أبو المهاجر الذي أساء معاملة عقبة. وعاد عقبة مرة ثانية.

2 – العنف الذي كان يستعمله الولاة، خاصة كلما انتقلت الولاية من قائد إلى قائد. وعقبة نفسه الذي كان داعية ورجل دين لم يسلم من استعمال العنف مع البربر في كل مراحل الفتح التي قام بها. ولذلك كان سكان البلاد من روم وبربر يخافونه حتى الذين أسلموا منهم كان في نفوسهم شيء. فقد كان الفاتحون يضطهدونهم وأحياناً يستولون على منازلهم. ومثل هذه الأخطاء هي التي دفعت البربر ليتحالفوا مع الروم في معركة تهودة التي استشهد فيها عقبة سنة (64هـ – 684م).

3 – العنف الذي امتاز به بعض المجاهدين ضد الروم والبربر أكثر من أعدائهم. ويبدو أنهم لم يدرسوا النفسية المغربية الأدبية التي لا ترضى بالهوان. فقد غدر عقبة بالذين ناصروه من البربر، ومنهم «كسيلة» أمير قبيلة أَورَبة فقضى على جيشه، وقد ناصر الدعوة وحارب مع عقبة، واعتقله وكبله في طريق عودته من طنجة. مع أنه كان مسلماً. وأسرّها كُسيلة في نفسه فألب الأَوْرَبِيِّين على القائد العربي، ولم يتخلص من عقاله حتى قاد جيوشاً بربرية هائلة اكتسحت الأراضي التي فتحها عقبة حتى

احتل القيروان وحكمها نحواً من أربع سنوات توالت فيها المعارك بين المسلمين من أتباع كُسيلة ومنهم غير المسلمين من المغاربة والروم وأتباع زهير بن قيس البلوى الذي ولاه عبد الملك بن مروان ولاية إفريقية، حتى قتل كُسيلة ومن معه من قواده في قمس.

كان من الممكن تلافي هذا الصراع الداخلي الذي أهدرت فيه طاقات عربية وبربرية وتأخر الإسلام والتعريب عن أن يَعمّا المغرب االكبير فترة من الزمان، كان من الممكن ذلك لو تخلى الفاتحون عن عقلية «الفاتح» وتسلحوا بعقلية الداعية والمبشر الذي لا يستعمل القتال إلا للدفاع عن النفس.

ولكن العقلية التي سَادت مركز الخلافة الأموية بالأخص ثم العباسية كانت عقلية «الفاتحين» المقاتلين في سبيل امتلاك الامبراطورية لا في سبيل نشر الإسلام.

4 - الانقلابات داخل جهاز الحكم بين الخلفاء والطامعين في الخلافة على عهد بني أمية ثم على عهد العباسيين. ولذلك جذوره منذ توفي عمر، وبدأت الفتنة الكبرى بين أنصار عثمان، وبين مخالفيهم من بني هاشم حتى قتل عثمان فازدادت الفتنة اشتعالا بين علي ومعاوية، انتهت أيضاً بالمذبحة الكبرى ضد علي وبنيه. ثم الفتن التي قامت بين القيادات في دولة بني أمية، سواء منها القيادات المدنية التي كانت تتصارع على الخلافة، أو القيادات العسكرية التي حدثت بين ما كان يسمى بجيش الشام وبين الجيش المتطوع من بقية الجزيرة، هذه الخلافات انطبعت على المغرب. ولذلك فكل منتصر في الولاية كان يستغل انتصاره ضد سلفه وضد قواده. وقد كان لذلك انعكاس على عملية الفتح، وعلى التناوب بين انتصار الفاتحين وانهزامهم، ينتصرون بمساعدة البربر في كثير من الأحيان وينهزمون على يد البربر في كثير من الأحيان. والمغرب والإسلام والعروبة هي الضائعة على كل حال.

5 - اعتبارهم لفتح المغرب عنوة جعلهم يفكرون كثيراً في المغانم والمكاسب. المغانم والمكاسب من الروم معقولة، لأن هؤلاء غزاة مستعمرون. والحملة الإسلامية جاءت لتحرر المغرب من هذا الاحتلال والاغتصاب. وقد كان الروم البيزنطيون من الغنى، نتيجة استغلالهم للأرض والإنسان، بحيث يجب انتزاع هذا الغنى الحرام منهم لتمويل الجيش الفاتح أو المخلص. أما أن يمتد الحصول على هذه المغانم والمكاسب إلى تفقير البربر الفقراء في الغالب، فذلك ما جعل نظرة البربر تتغير من حين لآخر على بعض رؤساء الحملات العربية فلم يروا فيهم دعاة إسلاميين بقدر ما وجدوا فيهم غزاة مستغلين.

وهذا ما طبع سياسة الولاة المسلمين بالتناقض : عقبة نفسه كان الرجل الداعية المسلم، وهو أيضاً الرجل العنيف المقاتل. وأبو المهاجر الذي أساء إلى عقبة، القائد الكبير، هو الذي عامل المغاربة معاملة حسنة وتعاون معهم وحاول اجتذابهم للإسلام. و«سيدي عقبة» باني القيروان ومسجدها العظيم هو الذي يختلف مع أبي المهاجر الذي نافسه على السلطة فيعود إلى المغرب – وطنجة بالذات – في وجه مقاومة شديدة ينتصر فيها ثم يصحب معه أبا المهاجر وكُسيلة مكَبلَيْن بالأغلال. وكسيلة كان أمير قبيلة أوربة.

وتلك إحدى أخطاء الولاة الكبار مع المغاربة الذين لم يكونوا يقيمون لهم وزناً رغم مقامهم وكفاءتهم.

6 – عقلية الغزو وما يتبعه من المغانم والمكاسب فتحت شهية بعض الولاة فولوا أبناءهم وأفراد عائلاتهم. وانطلق هؤلاء يحققون ثروات هائلة بدعوى الغنائم والمكاسب باسم الإسلام. فموسى بن نصير ولّى بعض أفراد عائلته على بعض المناطق وذلك أيضاً ما فعله عقبة وأبو المهاجر. وعندما كان يقوم ولاة الولاة بحروب – يكون المحاربون فيها بربراً – يعودون بسبي كثير ومغانم كثيرة يأخذونها ويحرمون البربر من حظهم مع أنهم هم المحاربون. وذلك ما كان يحفظ قلوب البربر عليهم.

7 – هذه الرؤية المخطئة عن المغرب والمغاربة كلفت العرب كثيراً من الضحايا وأخرت الفتح العربي زمناً طويلاً. وكان من نتيجتها أن قام بين الجانبين صراعان خطيران تميزا بين الصراعات الأخرى التي عرفتها المنطقة على مدى أكثر من قرن ونصف :

أحدهما : الحملة التي قام بها كُسيلة، الذي كان نصرانياً – فيما تقول الروايات العربية – وكان زعيماً في قبيلته التي كانت لها مكانة كبيرة. تحالف مع البيزنطيين ليواجه أبا المهاجر. فلما انتصر أبو المهاجر في معركة بتلمسان استسلم كسيلة وأسلم وأصبح حليفاً للمسلمين. يأتي عقبة في مرحلته الثانية ليقوم بحملته المظفرة حتى وصل إلى طنجة. وبدلاً من أن يستعين برجل ككسيلة اعتقله مع أبي المهاجر وكبله. وقد انتقم كسيلة شر انتقام كما قدمنا، فجمع جيشاً كبيراً من قبيلته وتآمروا مع البيزنطيين. دارت معركة بين جيوش كُسيلة وجيوش عقبة في جنوب بِسكرة. وهي المعركة التي قتل فيها عقبة سنة 64. واستمرت جيوش كسيلة تستعيد الأرض وتهاجم المسلمين حتى دخلت القيروان وحكم تونس حتى سنة 69. ولم تنته «ثورة» كسيلة إلا بعد معارك ضارية خاضها جيوش المسلمين القادمة من الشام بقيادة زهير بن قيس.

ثانيهما : المواجهة التي تمت بين حسان بن النعمان والكاهنة. فقد قامت هذه المرأة الشجاعة بحرب الأرض المحروقة ضد العرب. ودارت معارك طاحنة بين العرب

والبربر فانسحب العرب إزاء هجوم البربر العنيف، وطارد رجال الكاهنة جيوش حسان من الجزائر حتى طرابلس. وعاد العرب مرة أخرى بعد أن تلقوا إمدادات كبيرة فطاردوا جيوش الكاهنة حتى انتصروا عليها بعد حروب طاحنة وخسائر فادحة في الأرواح والأرض. وانتهت قصة الكاهنة بأن قتلت هي الأخرى حوالي سنة 80 هـ.

8 – هذه الأخطاء كلفت العرب كثيراً، فقد فقدوا بلاد المغرب ثلاث مرات في ظرف وجيز وقتل فيها كثير من المجاهدين والمقاتلين وعلى رأسهم الثلاثة الكبار عقبة وزهير وحسان وتأخر فيها الفتح الاسلامي زمناً طويلاً.

وإذا كان المؤرخون يقوّمون فترة الفتوح هذه انطلاقاً من تعاطفهم مع العرب أو عداوتهم للعرب، أو انطلاقاً من أنها كانت حروباً إسلامية لنشر الدعوة وبث الإسلام في شعب البربر، فإن الرؤية المنصفة تجعلنا نؤكد أن الفتوح إذا كانت قد بدأت من منطلق إسلامي، فإنها تحولت، مع تحول دولة الإسلام من خلافة تتبع منهج النبي ﷺ في نشر الإسلام بالدعوة، والدفاع عن النفس إذا ووجهت الدعوة بالحرب، إلى نشر الإسلام بالسيف والقوة ومحاولة استئصال الشعوب التي تفترض أن تدعى إلى الإسلام بالدعوة والجدال والتعليم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾.

خرج الحكم الإسلامي في عهد الأمويين من الخلافة إلى الملك العضود. وبدأ الولاة يفدون على شمال إفريقيا – ابتداء من مصر في عهد عمرو بن العاص حتى آخر الولاة على المغرب – ومعهم جيوش قوية يستهدفون الغزو والسبي والغنائم. وشجعهم على ذلك أمران :

أولهما : وجود بقية البيزنطيين في هذه الأقاليم. وذلك ما دفعهم إلى تحويل «الفتح المبين» إلى صراع مع الذين كانوا يحملون الصليب ويحاربون تحت رايته، ويسلبون ويغنمون ويحتلون الأرض ويحكمون الإنسان. وكان على المسلمين أن يواجهوا هذا الفتح النصراني الذي واجههم هو أولاً بالعداء.

ثانيهما : غنى المنطقة وعطاؤها، سواء منه ما وجد في حوزة الروم أو ما وجد في حوزة أصحاب البلاد الأصليين.

ولم تنته هذه المرحلة حتى بدأ الدعاة الإسلاميون يستجيبون للفكر الإسلامي الحقيقي. وقد بدأ ذلك بالصراع المذهبي داخل الإسلام كالصراع الخارجي الذي كان هو أيضاً انعكاساً للصراع المذهبي في المشرق. وإذا كان هذا الصراع أدى إلى إنشاء سلطة (شبه دول) في هذه المنطقة أو تلك من المغرب الكبير كما قدمنا، فإنه لم يكن صراعاً مع العرب أو ضد البربر، بمقدار ما كان صراعاً داخل العقيدة نفسها.

ولم يهدأ هذا الصراع الكبير إلا حينما قدم إدريس بن عبد الله إلى المغرب فِراراً من بطش العباسيين فتألف البربر وتزوج منهم واتخذ منهم «صحابة» عاملهم كمهاجر إلى أنصار. وكان الإسلام هو الرابطة القوية بينهم.

وإذا كان المغرب قد أكد ذاته – بالطريق العسكرية التي فرضتها ظروف العصر – رغم الصراعات الضارية، سواء على عهد الغزاة الأجانب أو على عهد العرب الفاتحين، فقد أكد ذاته مرة أخرى ابتداء من عهد إدريس بالأسلوب السلمي الذي اتبعه إدريس في نشر الإسلام وتعريب البلاد بالقرآن.

ولذلك حديث آخر.

سفارة السُّلطان صلاح الدّين الأيُّوبي
إلى الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور

عبد الهادي التازي

قَبْل عشرين سنة قدَّمتُ للمؤتمر الدولي الأوَّل لِتاريخ بلاد الشَّام الذي انعقد بِرحاب الجامعة الأردنية بحثاً أتيتُ فيه على عددٍ من الوثائق مما كنت توفرت عليه آنذاك[1]، ومنذ ذلك التاريخ وحتى كتابتي حول السفارات التي وصلت من المشرق إلى المغرب أثناء الحروب التي واجهت المسلمين بالأفرنج، منذ ذلك الوقت وأنا أشعر في نفسي بأنَّ «الأمرَ يحتاج إلى متابعة» على حدّ التَّعبير الذي قلتُه في موسوعتي حول العلاقات الدولية للمغرب[2]...

وإني لَأحمد الله على أن ثنَّى ليّ الوِسَاد ورزقني من الوقت ما مكنني من أن أضيف هذه المعلومة التي أرجو أن أوضح بها ما أبهمتُه وأصحّح ما أخطأتُ فيه.

كما نعلم جميعاً فإنَّه كما لم تنقطع العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب على مرِّ الزَّمن، وخاصَّة في العصر الوسيط[3]، كذلك وجدنا أنَّ العلاقات السياسية ضلّت متسلسلة الحلقات على ما تشهد بذلك المصادر التاريخية سواء منها الموجودة هنا في المغرب أو هناك في المشرق.

وسنقتصر في بحثنا هذا على تناول فترةٍ محدودةٍ تتّصل بالحروب الصليبية الثالثة[4].

ومنذ البداية أريد أن أرفع حيفاً أوقعه الكونْت دوماصْ لاتري **(De Mas Latrie)** على المغاربة حول ما ادّعاه في تأليفه الضخم حول (العلاقات بين عرب إفريقيا وبين المسيحيين) من أنَّ بلاد المغرب كانت لا تكترث بما كان يجري في الساحة المشرقية[5].

لقد كان الأمر على العكس من ذلك فإنَّ المغرب كان حاضراً على امتداد زمن

تلك الحروب بل حتى قبل الحرب الأولى 1095/488، والحرب الثانية 1147/541 والثالثة 1189/585 إلخ...

وهكذا فعلى عهد الدولة المرابطية بالمغرب قرأنا عن وجود سفارةٍ مغربية هامة يبعث بها السلطان يوسف بن تاشفين إلى بغداد على ما يؤكده ابن خلدون في أعقاب النصر الذي حققه الجيش المرابطي في وقعة الزلاقة بالأندلس عام 1086/479... أن هذه السفارة كانت تهدف إلى ربط جناحي العالم الإسلامي مشرقه بمغربه، أو بالحري جعل المغرب رهن إشارة المشرق في كل ما يتهدَّده.

وقد قرأنا عند ابن الأُثير أن بعض الملثمين (المرابطين) وردوا إلى بغداد عام 1106/499 وخطبوا في الناس يستنهضون الهمم ويُلهبون الحماس ويدعون إلى الجهاد.

وقد عرف الناس جميعاً عن أحد كبار رجال العِلم أبي الحكم ابن بَرَّجَان الذي كان – وهو يقوم عام 1126/520 بتفسير قوله تعالى : ﴿الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ كان مهموماً مكظوماً باحتلال بيت المقدس حيث وجدناه يقوم على «طريق أرباب الأحوال» كما يروي النبهاني، يستخرج بالحساب أن بيت المقدس سيحَرَّرُ في رجب عام 583 هـ، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلُّ على انشغال الفكر المغربي بتلك الدّيار.

وعلى عهد الموحدين الذي ابتدأ منذ أواسط القرن السادس الهجري القرن الثاني عشر الميلادي ينبغي أن نضيف شهادة أخرى لابن الأثير عن الشيخ الفندلاوي المغربي الذي كان مثلاً أعلى للجهاد رغم تقدُّم سنّه، والذي لم يرض بغير الاستشهاد بديلا دفاعاً عن الشام عام 1148/543.

وبالرغم من سحب المغرب لاعترافه بسيادة بغداد، فإننا نلاحظ أن العلاقات تتواصل وخاصة فيما يتصل بما كان يتهدّد الطرفين من مؤامرات كانت تستهدف تصفية الوجود الإسلامي إنْ في الشرق أو في الغرب.

وهكذا قرأنا عن وجود سفارةٍ واردة عن الفاطميين، وبالذَّات عن ابن رزّيك على الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي (1162/558)[7].

وهذه السفارة هي التي وردت الإشارة إليها عند المقدسي في كتاب الروضتين والتي ذكر أنَّها كانت تبتدىء بتحلية الأمير الموحدي وولي عهد عبد المؤمن هكذا : «الأمير الأصيل النجار الجسيم الفخار[8]» وذلك عندما احتل ملوك الفرنج سواحل الشام.

وقد ذكر المقدسي أيضاً أن الأمير الموحدي بعث بالأجوبة إلى ابن رُزّيك وهو وزير مصر.

وأمامنا شهادة ناطقة لابن جبير الذي قام برحلته إلى تلك الجهات على ذلك العهد (578-581 = 1182-1185)، وهي تعترف بالوجود المكثف للمغاربة على الساحة باعتراف المسلمين والفرنج معاً[9].

وبعد شهادة ابن جبير نقف على معلومة أخرى تتحدث عن الرسائل المتبادلة بين المغرب والمشرق ويتعلق الأمر بإشارة ردَّدها الرحالة المغربي ابن بطُّوطة الذي سمع – وهو بالشام – أن الخليفة الموحدي يوسف بن عبد المؤمن كتب إلى نور الدين ملك دمشق يقترح عليه بناء مارستان للمرضى من الغرباء[10].

وإلى جانب الإشارة إلى الخطاب الموجه إلى الوزير الصالح ابن رُزّيك الذي لم نقف – مع الأسف – إلاَّ على سطرٍ منه، وإلى جانب المراسلة التي أشار إليها الرحالة المغربي ابن بطوطة، إلى جانب ذلك نجد وثيقة أخرى كاملةً قد يكون بعثها السلطان صلاح الدين عام 585/1189 عندما بعث بسفارته إلى بغداد برئاسة ابن شداد، كانت الرسالة موجّهة منه إلى الخليفة المنصور الموحدي، وهذه الرسالة هي التي تحمل تحلية المنصور بعبارة أمير المؤمنين وسيد العالمين وقيّم الدُّنيا والدِّين. إلى آخر النص الذي أورده القلقشندي صاحب «صبح الأعشى»[11] وفيها يعرب السُّلطان صلاح الدّين عما كان يعتزمه منذ وصوله إلى الدّيار المصرية (567/1172) من مراسلة العاهل المغربي (أبي يعقوب يوسف) لاسيما بعد أن «ناب» عن العاهل في تطهير الديار المصرية من الضلال وتطهير بيت المقدس (583/1187) وتحرير الصخرة من الرجس (583/1187) ثم يخبره بردّ الفعل الذي أعقب ذلك التطهير وذلك التحرير من تهافت الأفرنج – خوفاً على مصيرهم – على المنطقة بما يحملونه من زاد وعتاد متخذين من ثغْر (صور) مُتجمَّعهم إلى عكّا عبر الأسطول... حيث نزلنا إليهم ولاذوا بالخنادق ورَاوحوا بينها وبين المجانق.. «ولو أنَّ دربةَ عسكرِنا في البحر كدربتها في البرّ لعجّل الله فيهم بالانتصاف... وقد اشتهر وصولهم على جهة القسطنطينية على عزم الائتام إلى الشام في منسلخ الشتاء ومستهلّ الصيف... ولو نَرَ لِمكاثرة البحر إلاّ بحراً من أساطيله المنصورة فإن عددها واف... ويمكنه أن يكفَّ شطراً لأسطول طاغيةِ صقلية ليقصَّ جناح قلوعه أن تطير. وما رأينا أهلاً لهذه العزفة إلا حضرة سيدنا أدام الله صدق محبة الخير فيه... ويختم خطاب صلاح الدين بالإشارة إلى حامل هذه الرسالة ولكن من غير أن يذكر اسمه...

ونريد ونحن نتحدث عن هذه الرسالة، أن نتساءل : هل هي التي كان للقاضي الفاضل رأي آخر يعاكس الرأي الذي يقضي بإرسالها، لماذا ؟ لأنَّها تشتمل في أبرز ما تشتمل عليه من الألقاب، لقب (أمير المؤمنين) وهو اللَّقب الذي كان القاضي الفاضل يعتبره من خصوصيات الخليفة العباسي مثلاً...

لقد أورد المقدسي في كتاب الروضتين[12] نص مذكرة رفعها القاضي الفاضل إلى السلطان صلاح الدّين تناولت عدة مواضيع وهو يقول عنها على الخصوص :

«... والرسالة المغربية ليس المملوك مشيراً بتركها ولا كارهاً لِسفر رسولها... وعند وصول الأمير نجم الدّين من المخيم المنصور فاوضه المملوك في أنه لا يمكن إلاَّ التعريض لا التصريح بما وقع أنه لا تنجح الحاجة إلا به من لفظة أمير المؤمنين، وإن الذين أفاضوا في هذا الحديث وأشاروا به ما قالوه نقلاً ولا أحاطوا به قياماً ولا عرفوا مكاتبة المصريين قديماً»... المذكرة تختتم بهذه العبارة : فما للألسنة والأعين شغلٌ إلاَّ السلاطين وأفعالُهم وأقوالهم، ولا للخَلْق خوضٌ إلا في أوامرهم وأحوالهم...»

فهلْ عطّلت هذه الرسالة ولم تأخذ طريقها إلى المغرب ؟ أم إنَّ تلك الرسالة ذهبت بالفعل إلى المغرب مع حاملها قبل أن يروح السفير عبد الرحمن بن منقذ برسالته.. ؟

المهمّ أن الرسالة معدودة ضمن الوثائق الدبلوماسية التي تتصل بالديار المصرية والديار المغربية...

وبعد خطاب الصالح ابن رُزّيك... والمراسلة التي أشار إليها ابن بطُّوطة، والرسالة التي اعترض القاضي الفاضل على التحلية الواردة في ديباجتها... بعد ذلك نذكر رسالة الاعتماد التي حملها الأمير السفير عبد الرحمن ابن منقذ والتي تخص كذلك موضوع طلب النجدة...

وقبل أن نأتي على عناصر رسالة الاعتماد هذه، نرى من اللاَّزم – توضيحاً للمقام – أن نشير إلى ما سماه القلقشندي «بالتذكرة» أي التعليمات المكتوبة التي اعتادت الدولة أن تزود بها المبعوث حتى يسهر على تنفيذ مضامينها واحداً واحداً، وهي «أي التذكرة» تحتوي فعلاً على معلومات هامّة وتوجيهات دقيقة معينة...

وتتلخص تلك التعليمات التي صدرت للسفير ابن منقذ في أن عليه أوّلاً أن يتطلع أخبار البلاد وأخبار أهلها بما في ذلك العادات والمعاملات، وأن له أن يطلع على رسالة الاعتماد قبل تسليمها مختومةً للمنصور وذلك لمزيد العلم، وعليه أن يقدم للعاهل

المغربي عرضاً مفصّلاً عما قام به صلاح الدين في مضر من تدابير لإقامة المذهب السنّي مكان الشيعي... ويتحدث عن حركاته نحو الشام وغزواته ضد الأفرنج وفتح بيت المقدس... ويطلب إلى السفير أن يسعى للحصول على نجدة الأسطول المغربي متى لم يكن مشغولاً بمهمة أو بمباشرة عدوّ مًّا... وإلاَّ فهناك مجالات أخرى لبذل العون تتجلى في النجدات البرية والمساعدات المالية... وتزود التعليماتُ كذلك السفير بالجواب الذي قد يحتاج إليه إذا ما سئل عن الموقف الرسمي لصلاح الدين من حركة التّشغيب والإفساد التي يقوم بها في المغرب الشرقي بعض من كانوا ينتسبون إلى صلاح الدين !

وقد كان صلاح الدين هذا عَهِد إلى بعض قواده وعلى رأسهم أبو زيان وقراقوش أَنْ يناوشوا الموحدين في المغرب الشرقي ! وهكذا ظهرت حركات تمرُّد وانفصال كانت تُغَذّى من لدن أولئك القواد ! ! فاحتياطاً لما قد يَتساءل عنه المنصور الموحدي من «تناقض» المواقف : موقف التشغيب على المغرب من جهة وموقف طلب نجدته من جهة أخرى، احتياطاً لذلك، نجد السلطان صلاح الدين ينصح سفيره بأن يكون جوابه عن أولئك المشاغبين بأنهم «ليسوا في وفود الممالك والأمراء ولا من المعدودين في الطواشية والأولياء...» إلى آخر التعليمات التي كانت واضحة في باب التملص مما كانت تشهده الساحة المغربية...

ونقول «التملص» لأنَّ الذين يتتبعون تطور العلاقات السياسية بين المشرق والمغرب على عهد السلطان صلاح الدين يعرفون جيّداً عن الرسائل والتقارير التي كان يرفعها صلاح الدّين إلى الخليفة العباسي في بغداد : المستضيء بنور الله يشرح فيها أحواله وما قام به من أعمال وهي من إنشاء القاضي الفاضل محرر «التذكرة» السالفة الذكر...

«... ولنا بالمغرب أثر أغرب، قد ملكنا – مما تجاور منه بلادنا – بلاداً تزيد مسافتها على شهر، وسيّرنا إليها عسكراً بعد عسكر، رجع بنصر بعد نصر، من مشاهيرها قفصه، توزر، كل هذه تقام فيه الخطبة لمولانا المستضيء بالله سلام الله عليه...»

ومن «تذكرة» أرسلها كذلك إلى الخليفة المذكور بواسطة سفيره الأمير شمس الدين الخطيب، وهي أيضاً من إنشاء القاضي الفاضل :

«... وذلك أن بني عبد المؤمن قد اشتهر أن أمرهم أمّر، وملكهم قد عمَّر، وجيوشهم لا تطاق، وأوامرهم لا تشاق، ونحن – والحمد لله – قد ملكنا – مما يجاورنا منه – بلاداً تزيد مساحتها على شهر... وتنفذ فيها الأحكام بعلمها المنصور وعلامتها، وفي هذه السنة كان عندنا وفد قد شاهدته وفود الأمصار، مقداره سبعون راكباً، كلّهم

يطلب لسلطان بلده تقليداً ويرجو منا وعداً ويخاف وعيداً، وقد صدرت عنا – بحمد الله – تقاليدها، وألقيت إلينا مقاليدها، وسيرنا الخلع والأولوية والمناشير لما فيها من الأوامر والأقضية».

هكذا وردت الأحداث المغربية في الرسائل المرفوعة إلى بغداد عن المدن المجتاحة شرق المغرب، فماذا عن أصداء تلك الأحداث في الوثائق المغربية الرسمية ؟ هنا سنقرأ في إحدى الرسائل الديوانية للدولة الموحدية وهي من إنشاء الكاتب أبي الفضل بن طاهر بن محشرة وتحمل تاريخ ثاني رمضان 6/583 نونبر 1187[13]... وكانت تتحدث عن مشاركة أبي زيان وقراقوش في عمليات التشغيب قبل أن يضطرا إلى الاستسلام...

«... وفي يوم الحلول به (بالمعقل) وصل خطاب قراقوش وأرساله راغباً في التوحيد، خاضعاً، مادًّا يد الاستكانة إلى هذا الأمر السعيد ضارعاً مُعْلِما أنه إن قبلت توبته، وأجيبت رغبته جاء إلى الموحدين – أعزّهم الله – مطيعاً سامعاً، ووصلت في غده أرسال أبي زيان ومخاطبته معرفا بركونه إلى هضبة هذا الأمر العظيم وركنه، واعتلاقه بذمة أمانه وأمنه، وإيوائه إلى كهفه الأرق وحصنه، وهو زعيم من زعماء الأغزاز يضاهي قراقوش في قدره ويقاسمه في أمره...»

وتعود التعليمات التي في «التذكرة» لعبد الرحمن بن منقذ لتطلب إلى السفير أن يخبر العاهل المغربي بما قام به صلاح الدين في مصر من إجهازٍ على بعض الفئات إنما كان تأديباً لهم لأنَّهم كانوا يراسلون العدوّ !

وتختم التذكرة بالحديث عن الهدية المسيَّرة التي يرد تفصيلها في كتاب الأمير مجد الدين سيف الدولة مقروناً بها، كما تختم بالحديث على مبادرة الوقت قبل أن يغلق البحر مع قرب الشتاء (شتنبر 1190) وتدعو التذكرة أخيراً بالتوفيق والحفظ والرعاية، وهي مؤرخة يوم 28 شعبان 586 (30 شتنبر 1190).

أما عن رسالة الاعتماد فقد كانت تتضمن – بعد التحية الفخمة – تبشير الملك صلاح الدين للخليفة المنصور الموحدي بفتح بيت المقدس[14] وإخباره بما نال العاهل المغربي من أدعية المسلمين في تلك المشاهد الأمر الذي يدلُّ على الحضور المغربي في تلك الحروب، وأنه لم يبق من الثغور غير طرابلس وصور ومدينة أنطاكية، ويعتذر صلاح الدين عن التأخير في المكاتبة بما انشغل به من غزوات متخلّصاً من هذا الحديث عما أقدم عليه ملوك الفرنج ومنهم ملك الألمان من استجابة لاستصراخ الكفار المحصورين

بالشام، حيث جمعوا العدة والعدد للتمكن من بلاد الإسلام ونزلوا على عكّا يمدهم البحر بأمداده فيملأها عليهم جواريّ كالأعلام...

واستمر مقام العدو محاصراً للثغر، محصوراً منّا أشدّ الحصر لا يستطيع قتال الثغر لأننا من خلفه ولا يستطيع الخروج إلينا خوفاً من حتفه، ولا نستطيع نحن الدُّخول إليه لأنّه قد سوّر وخندق... وعندما تتحدث الرسالة عن مصرع ملك الألمان وتولّي ابنه مكانه أثناء الحملة، تذكر – في حسرة – أنه لو سبق أصحابنا إلى عساكر الألمان قبل دخولها إلى أنطاكية لأخذوه أخذاً سريعاً...

وهنا يتوجه إلى الخليفة طالباً أن يمدّ غربُ الإسلام المسلمين بأكثر مما أمدَّ به غرب الكفار الكافرين... وهنا نقف أيضاً مع استعمال كلمة الاستبطاء على هذا النحو :

«... ولما استبطأت ظن أنها توقَّفت على الاستدعاء فصرخنا به في هذه التحية، فقد تحفل السحاب ولا تمطر إلا أن تحرّكها أيدي الرياح... وهنا يقدم صلاح الدين سفيره أبا الحزم عبد الرحمان بن منقذ سفير الملوك والسلاطين... وتؤرخ الرسالة في شعبان سنة ست وثمانين وخمسمائة...»

وكلّ المصادر التاريخية تتحدث عن أن ابن منقذ سفير الشام والديار المصرية أقلع على متن (شيني) من الاسكندرية في اتجاه المغرب يوم 13 رمضان 586 (14 أكتوبر 1190) ووصل إلى طرابلس أول البلاد في 25 من شوال، وأقام بها إلى 8 ذي القعدة ثم توجه إلى البلاد وكان الاجتماع بالوزير أبي يحيى بن أبي بكر بن محمد بن الشيخ حفص[15] (كبير الوزراء، ودفع كتاب السُّلطان إليه يوم الخميس سابعَ ذي الحجة، وكان الدخول على يعقوب والسلام عليه في يوم 20 ذي الحجة (18 يناير 1191)[16]... وهو اليوم الذي حملت فيه هدية السلطان صلاح الدين إلى خزانة الخليفة المنصور، أي بعد عودة المنصور من البرتغال واسترجاع شلب ويابورة، وقد اجتمعا على انفراد على حد تعبير ابن عذاري[17] الذي يقول بالحرف : وفي هذه السنة 586 وصل ابن منقذ رسولاً عن صاحب الشام والديار المصرية يوسف بن أيوب الملقب بصلاح الدين وكان وصوله أوّلاً إلى إفريقية...

وفي رجب الفرد[18] وصلت إلى المنصور أمير المؤمنين مخاطبات السيد أبي زيد من إفريقية والسيد أبي الحسن من بجاية بوصول المذكور إلى تلك البلاد، وما قابلوه به من المبرة وتوطئة المهاد والتعريف منهم بكتمانه (أي ابن منقذ) لسبب وصوله، ولما جاء فيه من أشغاله، فروجع السادات بالشُّكر على ما قابلوه به من الإكرام، وأن لا

يبحث عنه بشيء من الاستفهام، ثم قدمت المخاطبات إلى من بالمغرب من الولاة والعمال، بالتوسعة له في نزله والاحتفال به، وأن يستقرّ بمدينة فاس، فأقام بها إلى أن انقضت حركة المنصور، فاستدعى الرسول المذكور، فوصل إليه وقعد بين يديه وخلا به على اختصاص وانفراد، وأُمِرَ قبل دخوله بقصده إلى المراد، فلقي الجواب من المنصور مجملاً، وأحيل على ما يوضحه له الوزراء (أبو يحيى بن أبي حفص) مفسّراً ومكملاً، ولما دنا إيابه، وحصل على ما تمكن جوابه، أفيض عليه من النوال الغمر والإحسان، وضروب من النعم السابغة والامتنان، وقوبلت هداياه من العوض في نفاسة الأشخاص والأثمان، وانصرف إلى بلاده وقد رأى ووعَى في طريقه وفي مدة إقامته ما علم به أن بالمغرب مُلكَ الاسلام ومقرَّ الإيمان...»

وقد استمرت إقامة السفير ابن منقذ إلى أن غادر يوم 10 محرم من عام 588 (27 يناير 1192)، ومعنى هذا أنه أقام بالمغرب سنةً كاملةً وعشرين يوماً ظل فيها على صلة تامة بتتبع الأخبار وبتحركات صلاح الدين على مشارف عكًّا، وقد كان يرافقه في هذه المدَّة شاعر الخلافة الموحدية أبو العباس الكراوي[19].

وعندما تحدث صاحب كتاب الاستبصار[20] عن فتح السُّلطان صلاح الدين لِبيت المقدس يوم الجمعة 28 رجب 583، استطرد بهذه العبارات : «وقد بعث أرساله بما وجد فيه وفي تلك البلاد في الذخائر وهم الآن في مدينة فاس - حرسها الله - مُستمعين للأوامر المطاعة ونحن في رمضان الفرد من سنة 587 (شتنبر - أكتوبر 1191)، ويضيف هذا المصدر أن اجتماع هذا الرسول وهو عبد الرحمن بن محمد بن منقذ الأزدي سادس محرم سنة 588 (23 يناير 1192)، بالخليفة الإمام أبي يوسف رضي الله عنه، وخرج من الحضرة بعد ذلك بخمسة أيام ولم يُعلم به[21]...

ويذكر أبو شامة في (عيون الروضتين) أن ابن منقذ وصل إلى الاسكندرية في الثامن والعشرين من شهر جمادى الأخيرة سنة ثمان وثمانين من غير أن يحصل على المطلوب[22]...

فماذا عن الأمير مُرْهَف المنقذي السّفير الجديد لِصلاح الدّين ؟ وماذا عن رسالته.. ؟ ثم ماذا عن «التذكرة» التي نفترض أنها حُمِلت إلى الأمير عبد الرحمن بن منقذ وهو مقيمٌ بالمغرب ؟

كلّ الذين ترجموا لِمرهف بن أسامة بن منقذ[23] لم يتعرضوا، على ما في علمي، إلى قضية سفارته إلى المغرب ولو أنّهم تناولوا ترجمته باقتضاب كلٌ حسب اختياراته وميوله...

ومن حسن الحظ أن نجد معاصراً له عرفه عن كثب يقدم لنا معلومات ضَافية عنه، كان ذلك هو ياقوت الحموي في (معجم الأدباء) الذي خصص له حيّزاً مناسباً فنعته بالأمير عضد الدّين أبي الفوارس. ويظهر من خلال ما قاله، أنّه، أي ياقوت، كان يتردد على مرهف في مصر، وقد فارقه أواسط عام 612 هـ. قال : إنه شيخ ظريف واسع الخلق شائع الكرم جمّاعة للكتب، حضرت داره واشترى مني كتباً وحدثني أن عنده من الكُتُب ما لم يعلم مقداره، سألته عن مولده قال إنه ولد سنة 520... ومع أنه كان متقدم السّن فإنه – كما يقول ياقوت – ظل صحيح العقل والذّهن والبصر يقرأ الخطّ الدقيق كقراءة الشبان.. !

أقطعه السُّلطان صلاح الدّين ضياعاً بِمصر وأجراه الملك العادل أخو صلاح الدين على ذلك وكان الملك الكامل يعرف له حقّه إلى أن أدركه أجله يوم ثاني صفر سنة 613 هـ، وقد ذكر ياقوت بعضاً من شعره كان فيه ما أورده العماد في (الخريدة) يخاطب أحد الملوك من الذين كانوا يعتقدون أنهم باستخفافهم بالناس والتضييق عليهم يحملونهم على الطاعة والانقياد !

وإن كنت ترجو طاعتي بإهانتي وقسري فإن الرأي عنك لعازب !

وقد كتب ذات يوم إلى والده أسامة كتاباً على يد مستمنح، فلم تمكّن الظُّروف لأسامة من تحقيق غرض ولده فأجاب ولَده بهذا :

أبا الفوارس ما لاقيتُ من زمني أشدّ من قبضِه كفي عن الجُود !
فصرت إنْ هزني جانٍ تعوَّد أن يجني نداايَ رآني يابس العُود ![24]

وعن الرسالة التي «فلتتْ» لِسائر المؤرخين للحروب الصليبية[25] والتي عثرنا عليها في مخطوطة أمين الدولة أبي الغنائم مسلم بن محمود الشيزري المتوفى بعد سنة 622 المخطوطة تحمل عنوان (جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام)[26] وقد أورد هذه الرسالة التاريخية مباشرة بعد إيراد قصيدةٍ للوالد أسامة ابن منقذ ربّما ذكَّرته في مهمة الوَلَد فأتى بهذه الرسالة التي تحدث عنها اليوم وهي تتألف من مائة وتسعة أسطر.

وإن مما يستدرك به على المؤلف أو على النَّاسخِ، – لا أدري ؟ – أنّ خطاب صلاح الدّين لم يكن موجّهاً للخليفة عبد المؤمن كما تقول المخطوطة التي بين أيدينا للشيزري ولكنه كان موجّهاً إلى حفيده يعقوب المنصور، ويعضدنا في هذه الملاحظة نفس الأحداث التَّاريخية التي تتحدث عنها الرسالة والتي جرت بعد غياب الخليفة عبد المؤمن.. و لم يكن غريباً علينا أن نعرف أن الخطاب كان أيضاً من إنشاء القاضي الفاضل الذي كان حاضراً دائماً في القضايا الكبرى التي تواجه الدولة.

وقد عكس ذلك الفراغ الذي لاحظناه في المصادر السابقة حول الرسالة التي حملها الأمير مرهف إلى المغرب، أقول عكس آثاره على جميع المصادر اللاحقة التي اهتمت باستيعاب الوثائق المتعلقة بالحروب الصّليبية[27]...

ولا يتأتى لنا أن نقف على «جديد» الرِّسَالة المذكورة إلاَّ إذا حاولنا أن نقوم باستعراض مضامينها ومحتوياتها... وبعد هذا نأتي بعناصر «الرسالة التّذكرة» التي نفترض أن مُرْهَفاً حملها للأمير عبد الرحمن بن منقذ الذي ظلّ يقيم في المغرب منتظراً تهيئة النجدة والعدة على ما أسلفنا...

فعن الرسالة التي كتبت بخطوطٍ تعسر قراءة بعضها ضيعت علينا الوصول إلى بعض المعلومات، نذكر باختصار أنها بعد الحمدلة والتصلية تستهل – كذلك – بالآية الكريمة : ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾

«... لقد صدر هذا الكتاب حاملاً لِلتَّحية إلى المقام العظيم ثم يحمد الله على ما وفّق له من النّعمة في هذه المصافحة لليد الكريمة بالكتاب، وإنه ما أخّر الرسائل إلى بابه أنْ تتوالى إلاّ شواغلُ الجهاد في الكفر والإلحاد...

ثم تتخلص الرسالة إلى الإشادة بما منح الله الخليفة المنصور من قوّة وأولاه من ثروة[28] (السطر 26).

وقد كانت أول إشارة استرعت انتباهنا ونحن نبحث عن التاريخ المحتمل للرسالة، هي الإشارة التي تتحدث عن (خمس وعشرين سنة) قضاها صلاح الدّين[29] خارجاً من بيته لا يعرف نعيماً... ونحن نعلم أن صلاح الدّين صاحب عمّه القائد المعروف شيركوه الذي عهد إليه الأمير نور الدّين حاكم سوريا عام **1167/562** بالغارة على مصر حيث كانت (وقعة البابين)...

فمنذ ذلك التاريخ وفي تضاعيف ربع القرن هذا قام صلاح الدّين بتطهير الديار المصرية من أوضارها وأوزارها... ووضع ما كان معروفاً من المعارم والمحارم وتعطيل الموازن... وكانت الرسالة تشير أيضاً إلى الانقلاب الذي قام به صلاح الدّين في مصر على الفاطميين والإعلان في خطبة الجمعة يوم **7** محرم **567** (**10** شتنبر **1171**) باسم الخليفة العباسي... واجتمعت الكلمة بعد شتاتها...

ثم تشير الرسالة إلى انتقال حكم الشام إلى مصر بعد وفاة الأمير نور الدّين في شوال عام **569** (مايه **1174**) وبعد التغلب على دمشق وحلب...

وبعد هذا تتعرض الرسالة للمحاولة الرهيبة التي قام بها الفرنج للاستيلاء على الحرمين الشريفين حيث أعدوا العدة وقصدوا بأسطولهم الحجاز عن طريق البحر الأحمر في موسم الحج عندما داهمهم الحاجب لؤلؤ شوال 578 (يناير 1183)... لقد كان القصد إلى الإجهاز على قِبْلة المسلمين ونبش قبر سيد المرسلين[30].

وتتحدث الرسالة عن استمرار الحروب بين المسلمين والفرنج... والإشارة إلى الهزيمة المنكرة التي حصلت للفرنج في حِطّين 25 ربيع الثاني 583 (يوليه 1187).

وفي هذه الأثناء أسر الملك كي دولوزينيان (Guy de Luzignan) وملك عليهم الصليب الأعظم وهو صليب الصلبوت الذي تردّد ذكره كثيراً في المصادر التي تحدثت عن حروب الفرنج... ومنها هذه الرسالة التي حملها مرهف المنقذي وقد حُمل صليب الصلبوت منكساً إلى دمشق[31]...

والإشارة كذلك إلى عكّا التي رحل إليها السُّلطان في مستهلّ جمادى الأولى فأخذها وحرَّر مَن كان بها من الأسرى المسلمين زهاء أربعة آلاف واستولى على ما فيها من الذخائر والأموال والبضائع وكانت كما نعرف ملاذاً للتجار وقد خرج أهل عكّا يطلبون الأمان فأمنهم السُّلطان على أنفسهم، وصلى المسلمون بكنيستها السابقة صلاة الجمعة ثاني جمادى الأول (10 يونيه 1187) إلى آخر لائحة المدن والحصون التي سقطت : نابلس وحيفا وقيسارية وصيدا والناصرة وعَسْقَلان[32].. الخ «وفتح الشام مثنى وفرادى، ثغوراً وبلاداً في شهرين كانا للمسلمين ربيعين وللكافرين حمادَى..» على حد تعبير رسالة مرهف المنقدى.

وتصل المسيرة إلى بيت المقدس فيفتحه الله كما تقول الرسالة في يوم الجمعة 27 جب 583 (2 أكتوبر 1187) وحطّ الصليب الذي كان على قبة الصخرة وكان شكلاً عظيماً... وقد أمر السُّلطان باستدعاء المنبر الذي كان قد أعد لهذا الغرض في حلب[33]... وفرّج الله عمن كان فيه من أسرى المسلمين وكانوا سلفاً كثيراً يبلغ زهاء ثلاثة آلاف أسير كما يقول القاضي ابن شداد.

وعلى نحو ما قرأناه في الرّسالة التي حملها الأمير عبد الرحمن ابن منقذ نجد أن رسالة مُرْهَف تنصُّ نصًّا على أنّه لم يبق إلاَّ ثغران ساحليَّان : طرابلس وصور، ومدينة داخلية هي أنطاكية...

وقد شعر صلاح الدّين في هذه الرسالة أيضاً بالمرارة الزَّائدة وهو يرى استجابة فرنج الغرب، وبكثافة الاستصراخ في ساحل الشَّام... مبرزاً السُّرعة الزَّائدة التي تتمُّ بها النجدة... فلم يكن إلاَّ كَلا وَلاَ حتى[34] أمدهم البحر بمثله سفائن تمير بل مدائن

تسير فيها الأكابر من الكفار، والأعيان من التجار والمقاتلة المجهزة، والقناطر المقنطرة والأسلحة والجنَن والأقوات والمُؤن وآلات اللقاء وآلات الحصر وآلات الهدم وآلات الحفر. وفيما رأينا رسالة عبد الرحمن ابن منقذ تقول : ربّما وصلوا عكا. نجد هذه الرسالة تتجاوز هذا لِتقول : «وحصروا عكا وحصرناهم وخندقوا على أنفسهم... بل إن الرسالة تخبر عن أن الكفار الذين كانوا يعتصمون بالخنادق خرجوا في مرتين متواليتين يهاجمون العرب والمسلمين» وما قصر القتل في المرتين عن عشرين ألف كافر.. وهو نفس الرقم الذي سرد في «التذكرة» التي كانت تصحب الأمير عبد الرحمن.

وإذا كانت هذه «التذكرة» أشارت إشارةً عابرة إلى «الأبرجة» التي حاول إحراقَها أهلُ الثغر، فإن رسالة الأمير مرهف وقفت طويلاً عند هذا الحدث الذي – ولو أنه لم يحسم الموقف – كان بمثابة «متنفّس» وجد فيه المسلمون ما يسليهم عن المحنة التي كانوا يعيشونها... لقد ضايقوا عكا بأبراج خشبيةٍ ضربت مع الأبراج الحجرية... وتقدموا بالمنجنيقات... وأورى المسلمون النيران فحرقت أهلها من الكفار وضاق بالعدوّ السبيلان : المقام والفرار وأحرقت تلك الأبراج والمنجنيقات...

ونرى مما يلقي الضوء على هذه السُّطور (73-74-75-76) من رسالة الأمير مرهف أن نأخذ فكرةً عن قضية هذه العملية التي لم تكن تقل عما نسمع به اليوم من قدف الصواريخ على أهداف العدوّ...

وفي هذا الصدد سأرجعُ إلى ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ في الجزء الثاني عشر (ص : 45-47)، لألخّص ما ورد فيه عن الأبراج التي زحفوا بها بتاريخ 20 ربيع الأول 587 (27 أبريل 1190).

لقد صنعت من أخشاب خاصة وبلغ علوّها ستين ذراعاً في عنان السماء وقسموا كل برج إلى خمس طبقات، كل طبقة مملوءة بالمقاتلة كانت مغشاة بالجلود والخل والطين والمواد التي تمنع النار من إحراقها ونصبوها نحو عكا من ثلاث جهات...

وهنا أرسل أهل الثغر رسولاً لِصلاح الدين وصل إليه سباحةً[35] إذ كان الحِصار محكماً على المدينة.. ودام القتال ثمانية أيام.. والمسلمون قد تيقنوا استيلاء الفرنج على البلد... وتابع أهل البلد رمى النفط الطيار على الأبراج فلم يؤثر فيها إلى أن أتى الله بإنسانٍ من أهل دمشق كان مولعاً بجمع آلات النفاطين والحصول على عقاقير تقوي عمل النار. فقام هذا الإنسان بِتركيب ما يعرفه من المواد المقوية للنّار بحيث لا يمنعها شيء من الطين والخلّ على حد تعبير ابن الأثير... وقدّم ذلك الدمشقيّ هذا الاختراع إلى حاكم عكا الذي كان بالصدفة يحمل إسم قراقوش والذي سخر أول الأمر من هذا

الاختراع... لكنه لم يلبث أن أمر المنجنيقي بإرضاء طلب الدمشقيّ فرَمَى أوَّلاً عدة قدور ليس فيها نار حتى يتأكد من وصول القُدور إلى البرج... وحينئذ ألقى قدْراً مملوءاً بالنَّار... فاشتعل البرج ! وألقى قدْراً ثانية وثالثة فأضرمت النَّار في الطبقات الخمس إلى آخر القصة المُطرفة التي وصلت أخبارها إلى صلاح الدّين الذي أحضر الدمشقي لِيكافئه، لكن هذا اعتذر عن تسلم المكافأة مؤكّداً أنه إنما قام بذلك ابتغاء وجه الله !

لقد قال ابن الأثير في أعقاب سرد هذه الحادثة : إنَّ صلاح الدين سيّر الكتب إلى البلاد بهذه البشائر... ونعتقد أن الرسالة التي حملها مرهف إلى المنصور الموحدي كانت من تلك الرسائل...

وقد لاحظنا أن بعض العناصر التي اشتملت عليها رسالة مرهف لم تكن على ترتيبٍ تاريخّي مضبوط، ومن هنا وجدنا الرِّسَالة – بعد ذكر حادثة الأبراج التي تمت على ما قاله ابن الأثير عام (587/1190)، ترجع إلى ذكر وصول ملك الألمان... وكيف غرق وقام ابنه من بعده والأخبار عن الجوع والوباء عام (586/1190) على ما نقرأه كذلك في الكامل لابن الأثير (الجزء الثاني عشر ص : 48–50).

وكأنَّ الرسالة من خلال حديثها عن ملك الألمان كانت تُريد العودة مرَّةً أخرى لِلتذكير بأنَّ ما حصل من نكسات لِلعرب والمسلمين إنما يرجع لِعدم توفُّرهم على الأسطول في الوقت المناسب، في الوقت الذي كانت فيه النجدة الفرنجية الغربية تبلغ قمّتها كثرة وقوّة وعدة... (السطر 92–93 من الرسالة).

ونقرأ من بين سطور الرِّسالة المذكورة الأمل الذي ما يزال يخالج السُّلطان صلاح الدّين – بالرغم من سرعة توالي الأحداث – فهو يأمل في وصول ما قد يمكِّن من «فتح بلاد العدوّ» ونجد هنا استعماله لِتعبير : «وطال الانتظار» بعد أن كنَّا قرأنا في رسالة الأمير عبد الرحمن الاقتصار على تعبير : «ولما استبطأت»

وتختم الرسالة بتقديم الأمير مرهف الذي يعتبر «من أهل النهضة والديانة المحضة، والرشاد فيما يعتمده والسداد فيما يقصده والصدق فيما يُورده...»...

وبعد أن استعرضنا رسالة مرهف نقوم باستعراض ما نعتقد أنه «التَّذكرة» التي حملها لِقريبه الأمير عبد الرحمن...

لقد وردت هذه التَّذكرة في كتاب الرَّوضتين (الجزء الثاني صفحة 188) وهي الخطاب الذي يَحسم في قضية محاصرة عكّا ويبيّن بالواضح أنَّ الأمر انتهى والمفاوضات

مع العدوّ في طريق تدشينها إن لم تكن قد بدأت بالفعل وإن على السفير عبد الرحمن ابن منقذ أن يحزم حقائبه للعودة...

وهكذا فإذا كانت المعلومات السابقة تحدثت عن مصرع عشرين ألفاً من الكفار... فإن هذه الرسالة تتحدث عن تجاوز العدد خمسين ألفاً... «قولاً لا يطرقه التسمّح بل يحرزه التصفّح».

وإنَّ الإشارةَ الصَّريحة الفصيحة هي التي وردت في الرسالة والتي تقول : «وفي هذه السنة – (والقصد إلى 23 ربيع الأول 587 (20 أبريل 1191) بالنسبة لملك فرنسا (فيليب أغسطس[36]) وإلى 13 جمادى الأولى 587 (8 يونيه 1191) بالنسبة لملك انجلترًا (رتشارد قلب الأسد)[37] – انبرى ملكا افرنسيس وانكلتيرة وملوك آخرون في مراكب بحرية وحمالة حملوا فيها الخيول والخيالة والمقاتلة والآلات ووصلت كلّ سفينة تحمل كلّ مدينة وأحدقت بالثّغر فمنعت الناقل بالسلاح إليه والداخل بالميرة عليه[38]... ثم تقول الرسالة بصراحةٍ ليس بعدها صراحة : وأخذ البلد (يعني عكا) على سلم كالحرب، ودخله العدوّ ولو لم يدخله من الباب دخل من النقب !

وتعود الرِّسَالة لِتطلب إلى الأمير عبد الرحمن ابن منقذ أن يبلّغ ما بَلغه من خطب الإسلام وخطوبه ويقوم يوم الجمعة مقام خطيبه...

ويأمر صلاح الدّين سفيره بعد هذا أن يعجّل بالعودة... وإذا ما علمنا إلى جانب كلّ هذا أن بعض الأكابر داخل عكا من أمثال الزعيم سنقر أدركوا تصدع الموقف وأنَّ الأحداث سائرة إلى كارثة... فركبوا على متن بركوسة إلى السَّاحل الآخر[39]... و لم تلبث المدينة أن سقطت يوم الجمعة 17 جمادى الثانية 587 (12 يوليه 1191).

ولعلّ مما يزيد في إعطاء الصُّورة كاملةً عن تحالف سائر الملل والنّحل على إسقاط عكا، أن نقتبس هذه الكلمات من الكتاب الذي رفعه صلاح الدين إلى الخليفة الناصر العباسي في بغداد.

«... واجتمعت في هذه الجموع الجيوش الغربية والألسنة العجمية ممن لا يُحصر معْدوده، ولا يُتصور في الدُّنيا وجوده، فما أحقّهم بقول أبي الطيب المتنبي :

تَجمَّع فيه كلُّ لسنٍ وأمَّةٍ فما تُفهم الحدَاثَ إلاَّ التَّراجم !

حتى إذا أسر الأسير... احتيج في فهم لغته إلى عدة تراجم ينقل واحد عن آخر، ويقول ثانٍ ما يقول أوَّل، وثالث ما يقول ثان.. والأصحاب كلّوا أو ملّوا وصبروا إلى أن ضجروا أو تبلّدوا.. !

ومن هنا نقول : إذا كان هناك ما يمكن أن يبقى في خاطر المنصور الموحدي فهو ليس لقب «أمير المؤمنين» ولكن الذي يبقى في خاطره وضْربه من خلف، وفي المغرب الشرقي – وهو يواجه العدو المشترك في الأندلس !

بيد أن الواقع – لحسن الحظ – أن رؤساء الدول كانوا أسمى وأرفع من أن يفرِّطوا في الثوابت، وهكذا فقد كان صلاح الدّين في المستوى عندما توجه لأخيه اليوم، وكان المنصور في المستوى عندما ضرب صفحاً عن الأمس !

فماذا إذن عن أسباب عدم الحصول على المطلوب ؟

إن مراجعة سريعة ليومية الجيش الإسلامي على أبواب عكا وليومية السفارة الصلاحية بالمغرب تؤكد بالبَرهان أنه لم يكن من الممكن عمليا أن يستعد الأسطول بمعداته وآلاته ورجاله وزاده ويأخذ طريقه من أقصى البحر المتوسط غرباً إلى أقصاه شرقاً ماراً على سواحل الأفرنج الذين كانوا كتلةً واحدةً مع الفرنج المحاصرين لعكا... والذين كانت تربط المغرب مع بعضهم اتفاقية عام 1186/582 تقول : «وإذا لقيتهم في البحر أساطيل الموحدين فلا سبيل لها إلى التعرض لهم ولا إلى إذايتهم في نفوسهم وأصولهم ولا في شيء من شؤونهم وأحوالهم[40]...»

أقول لم يكن من الممكن أن يتم كل ذلك في ظرف ستة شهور، وقد علمنا أن الفرنج أعدوا العدة لحركتهم طوال سنوات... سيما والمنصور الموحدي يعيش ظروفاً صعبةً مع قشتالة والبرتغال وهم على مرمى حجرة منه !

لقد تم استقبال الأمير عبد الرحمن بن منقذ من لدن الخليفة يعقوب المنصور بفاس، على ما عرفنا، يوم 20 ذي الحجة 586 (18 يناير 1191)، ولقد تم سقوط عكا يوم 17 جمادى الثانية 587 (12 يوليه 1191) وتبعت ذلك مباشرة المفاوضات بين السلطان صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد ملك انجلترا أواخر رمضان 587 منتصف أكتوبر 1191.

ومعنى هذا أن الفترة ما بين استقبال السفير من أجل طلب النجدة وبين سقوط عكا لم تتجاوز – كما قلنا – ستة أشهر، والستة أشهر لم تكن كافية بالقطع لإعداد نجدة في مستوى ما عرفناه عن تهافت الفرنج من كل حدب وصوب على عكا لدرجة أن تنوع عدد اللغات الرائجة كان يخلق مشاكل للذين يحاولون أن يتفاهموا مع تلك الحشود الواردة من مختلف الآفاق...

نعتقد أن سفارة صلاح الدين لم تفشل في مهمتها الدبلوماسية والسياسية أبداً

لأن القضية بما تحمله من ثقل، وما لها من بعد، ولأن مكان السلطان صلاح الدين بما كان ينعم به من مكان مرموق لدى الجميع، ولأن مركز المنصور الموحدي وما كان يتوفر عليه من خصال ومزايا ولأن مكانة السفير الأمير ابن منقذ بما عليه من مجد أثيل... كلُّ ذلك لا يسمح لنا أن نحكم على المهمة بالفشل. ولكن الذي لا يمكن أن يغيب عن الذاكرة هو أن الأحداث المتلاحقة التي واكبت مقام السفارة بالمغرب كانت مَن السرعة بحيث لم يكن في استطاعتها أن تحقق أكثر مما حققت..

وهكذا فإن الذين أطلقوا تلك «الإشاعة» على المنصور كانوا في نظرنا لا يتوفرون على سائر العناصر لإصدار حكمهم المنتشر...

لقد ورد في التعليمات التي زود بها السلطان صلاح الدين سفيره ابن منقذ : «... وإن كانت دون الأسطول موانع إما من شغل هناك بمهمة أو بمباشرة عدو... فالمعونة ما طريقُها واحدة...

وقد قرأنا عن أن المنصور استقبل السفير ابن منقذ وهو على شعث سفر من غزواتٍ قاسية في البرتغال يتوقع بعدها ردود فعل أكثر قساوة ! بل وهو يخطط للزحف مرةً أخرى إلى الأندلس لينتقم من الذين أجهزوا على والده بالأمس[40]...

فماذا بعد هذا عن رسالة مرهف ؟

الذي أعتقده أوّلاً أن الرسالة راحت إلى المنصور بعد أن التحق الأمير عبد الرحمن ابن منقذ بالمغرب، ودليلنا على ذلك التفصيلات الواردة فيها عن بعض الأحداث التي شهدتها الساحة وخاصة قضية إحراق الأبراج. وبينما كانت وثائق الأمير عبد الرحمن تتحدث بصيغة (ربَّما) نزلوا بعكا، كانت رسالة مُرهف تتحدث عن عمليات ما بعد النُّزول...

وماذا عن الفرق بين الكلمة «الانتظار» التي نجدها في رسالة الأمير عبد الرحمن وبين كلمة «طال الانتظار» التي نجدها في رسالة مرهف ؟

كلُّ هذا يضاف إلى عنصرٍ هام جدًّا وهو الخبر عن تسلّم الأمير عبد الرحمن لِرسالة تحمل أخبار سقوط عكّا مما أجملناه، وإنَّ سكوت سائر المصادر عن الحامِلين للرسالة، يُمكن أن يجيب عنه الخبر بوجود رسالة للأمير مرهف المنقذي الذي تربطه بعبد الرحمن آصرة القرابة... ولا ينبغي أن يشوش علينا تكرار الأخبار التي وردت في الرسالة الأولى مع الأخبار التي وردت في الثانية، فقد كانت العادة أن تتقرر الأخبار وتتكرّر، سيما إذا كانت تتَّصل بتحقيق نصر أو إنجاز مكرمة من المكارم...

ونريد أن نؤكّد هنا مرة أخرى أن مما يمكن أن يفسّر سكوت سائر المصادر عن مهمة الأمير مرهف بالمغرب أنها، أي المهمة، تمت في ظروفٍ قلقةٍ ازدحمت فيها الأحداث وتلاحقت بسرعة فلم يكن هناك مجال للحديث بعد سقوط المدينة الذي لم يلبث أن تبعه تخاذل الأمراء وتنافسهم سيما بعد وفاة السلطان صلاح الدين[42]...

وماذا عن الرواية التي يذكرها ابن خلدون والتي تقول : إنَّ المنصور جهز لصلاح الدين مائة وثمانين قطعة من الأسطول يمنع النصارى من الاستمرار في خطتهم لاحتلال بقية سواحل الشّام[43]...

ومن المفارقات الغريبة أن نجد بعض المؤرخين يتفهم الموقف ويستبعد تلك «الاشاعة» قائلاً بالحرف : إنَّ أبا يوسف يعقوب تعهد بإرسال أسطولٍ لعرقلة نشاط الايطاليين في مياه البحر المتوسط[44]... فيما نجد بعضاً آخر ينساق مع «الإشاعة» ويذكر ترهةً من أسخف الترّهات وأولاها بالاستخفاف والازدراء، تلك أن المنصور الموحدي أصابه «الغرور»[45] بانتصاره في معركة الأرك (ALARCOS) فلم يتنازل للردّ على رسالة السلطان صلاح الدين ! مع أننا نعرف جميعاً أن معركة الأرك إنما كانت عام 1195/591 أي بعد ست سنوات من رسالة صلاح الدين ؟

الهوامش

(1) د. عبد الهادي التازي : بلاد الشام في الوثائق الدبلوماسية المغربية، يراجع السفر الذي أصدرته الجامعة الأردنية والذي يتضمن أعمال المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام في ربيع الأول والثاني 1394 أبريل 1974 من الصفحة 431 إلى 488 الدار المتحدة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1974.

(2) د. التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، المجلد السادس، عهد الموحدين ص : 302 سنة 1987/1407 رقم الايداع القانوني 1986/25 – مطابع فضالة – المحمدية.

(3) لا ننسى أنَّ محيي الدّين ابن عربي عاصر في المغرب ثلاثةً من خلفاء الموحدين. ومن المعروف أن معلوماته اكتملت ببلاد المغرب... ولولا اعتبارات خاصة لَكان كتابُه يحمل إسم (الفتوحات المغربية) يضاف إلى هذا، الصدى الذي تركته الزيارة السياحية العِلمية الطويلة التي قام بها ابن حمُّويه للديار المغربية...

(4) يلاحظ أنَّ وصفنا لِهذه الحروب بالصليبية إنما هو مجاراة للاستعمال الذي شاع في المصادر الغربية، أما المصادر العربية الأصيلة فإنما تعرفها بحروب الفرنج... وقد استنتج بعض الباحثين من حرص الفرنج على استرجاع ميناء عكا الذي يعتبر آنذاك قاعدةً لِسائر الموانىء دون حرصهم على بيت المقدس اعتبروا ذلك مؤشّراً على أن الحَرب اقتصادية وليست دينية.

(5) Le Comte De Mas Latrie : Traités de Paix et de Commerce concernant les Relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale du Moyen âge. Paris 1866 p.36. Relations et Commerce de l'Afrique Septentrionale au Maghreb avec les Nations Chrétiennes, Paris 1886 p.67-68. «Les Maghrébins ne prirent aucune part aux guerres des croisades...

(6) عرَّف ابن خلكان وعدد كبير من المؤلفين بأبي الحكم عبد السلام ابن برَّجان أو أبي الرجال ابن المؤقت : السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية طبعة حجرية 1336هـ جI ص : 106.

(7) أصل ابن رُزّيك من العراق وقدم على مصر، ولم يلبث أن سنحت له الفرصة فتولى الوزارة بتاريخ 19 ربيع الأول 549 (3 يونيه 1154) ولقب بالصالح، ولما توفي الخليفة الفاطمي الفائز عام 1160/555 وتولى عوضه الخليفة العاضد تزوج بنت الوزير ابن رُزّيك فتمكنت كلمة الوزير أكثر إلى أن تم اغتياله بتاريخ 19 رمضان 556 (11 شتنبر 1161) وأغتنم هذه الفرصة لأصحح ما ورد في كتابي التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج 6 ص : 292 من أن ابن رُزّيك كان هو على رأس السفارة والواقع أنها كانت بأمره...

(8) ورد في كتاب الروضتين للمقدسي : «وآخر ما كتب في أيام الصالح بن رُزيك فخوطب فيه أكبر أولاد عبد المؤمن إلخ.. ج 2 ص : 175/174.

(9) كان مما يعبر عن الوجود المغربي حيّ بكامله يحمل إسم حيّ المغاربة الذي سارت بذكره الركبان بما ألف عنه من كتب وما حُبر عنه من مقالات، وقد قام بإنشائه اعترافاً بفضل المغاربة السُّلطان صلاح الدين الذي رأينا ولده الملك الأفضل يتم عمل الوالد فيقوم عام 1193/589 بمنح المغاربة البقعة التي اعتادوا أن يرابطوا فيها هذا إلى عدد المغاربة الذي سمعنا عنهم كتراجمة وكخبراء ومقاتلين وأسرى كذلك.

رحلة ابن جبير : منشورات داوود مكتبة الهلال بإشراف لجنة تحقيق التراث، بيروت 1981 ص : 253/252.

د. التازي : أوقاف المغاربة في القدس، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، عدد 3، مجلد أول غشت 1972. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة «الدورات» : القدس تاريخيا وفكريا، الرباط 24/23 ربيع الثاني 1401 رقم الايداع القانوني 1989/222، مطابع عكاظ، الرباط، جعفر الخليلي : العتبات المقدسة ج 1، بغداد 1972، مطبعة فضالة المحمدية (1401/1981) التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج I ص : 81–82 رقم الايداع القانوني 1986/25 مطابع فضالة (المحمدية).

Bernard Lewis : Maghrebis in Jerusalem

عن المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية العدد 1–2 يناير 1990 القدس.

(10) Voyages d'Ibn Battûta : Trad, par C. Defremery et B.R. Sanguinetti, Paris 1968 T. 1, p. 136/137/448.

(11) يلاحظ أن هذا الخطاب هو الذي أشار إليه ابن خلدون في المقدمة عند فصل (قيادة الأساطيل) حيث ذكر أنه يفتتح هكذا : فتح الله لسيدنا أبواب المناجح والميامن... وقد سقطت فيه كلمة «أمير المؤمنين».. تراجع المقدمة طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت 1956 ص : 458، ويراجع كذلك الجزء السادس من تاريخ ابن خلدون صفحة 514، ولنا ملاحظة على ابن خلدون أنه حرف كلمة عبد الرحمن إلى عبد الكريم.

(12) كتاب الروضتين 2، 174 / 175.

(13) مجموع الرسائل الموحدية من إنشاء كتاب الدولة المؤمنية إصدار الأستاذ ليفي بروفنصال، مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، الجزء العاشر ص : 198/191 رباط الفتح 1941 المطبعة الاقتصادية.

(14) ورد في رسالة للقاضي الفاضل حول فتح القدس : قال المنجمون لصلاح الدين، تفتح القدس ولكن تذهب إحدى عينيك ! فأجابهم : رضيت أن أفتحه وأعمى !

(15) كتاب الروضتين لأبي شامة ج II ص : 183 – 184.

(16) هذا هو الذي فرقت على رأسه الرايات وقرعت بين يديه الطبول يوم قدم على الجيش في وقعة الأرك التي استشهد فيها عام 591... الاستقصا 2، 168.

(17) البيان المغرب : نشر المستشرق الاسباني ميراندا.

ابن أبي زرع : الأنيس المطرب، دار المنصور للطباعة 1972 ص : 219. H. Terrasse : P. 396.

(18) هكذا ورد في النسخة المطبوعة وهو خطأ فقد عرفنا أنَّ أبا شامة في كتابه الروضتين نص على أن الاقلاع من الأسكندرية كان بتاريخ 23 رمضان على متن شيني على ما قلناه في الصفحة السابقة.

(19) عينت الحكومة المغربية الشاعر الكبير أبا العباس الكراوي رئيساً لبعثة الشرف التي كانت تخدم الأمير ابن منقذ. وإن الذين يعرفون عن شخصية الكراوي وباعه الكبير في مجال الأدب والشعر وفنون القول ليقدرون هذا الاختيار من الدولة... ونذكر بهذه المناسبة أنه من الشعراء الذين كانوا يحلمون بتحقيق الوحدة بين المغرب والمشرق وهو الذي يقول مادحاً للمنصور :

سينظم السعد مصراً في ممالكه — حتى تدوّخ منها خيلُه حَلَبا !

إلى العراق إلى أقصى الحجاز إلى — أقصى خراسان يُلقي جيشُه الرعبا !

محمد الفاسي : شاعر الخلافة الموحدية أبو العباس الكراوي مطبوعات جمعية قدماء تلاميذ مدرسة جسوس 1952. د. التازي : الجانب الدبلوماسي في الوثيقة الأدبية محاضرة افتتاح السنة الدراسية لكلية الآداب بني ملال 1992/9/25.

(20) كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار لمؤلف مجهول، نشر وتعليق د. سعد زغلول عبد الحميد – دار النشر المغربية – الدار البيضاء 1985 ص : 107.

(21) يعني خرج سرًّا وينبغي أن نعيد هنا إلى الذاكرة ما قاله ابن عذاري : «وانصرف ابن منقذ إلى بلاده وقد رأى ووعى في مدة إقامته ما علم به أنَّ بالمغرب ملك الإسلام ومقرب الإيمان...»

(22) كتاب الروضتين II ص : 174 – عيون الروضتين، القسم الثاني ص : 240 تحقيق أحمد البيسومي منشورات وزارة الثقافة سوريا – دمشق 1992.

(23) ولد أسامة بن منقذ عام 488 وتوفي عام 584 عن سن تناهز 96 سنة ودفن بجبل قاسيون، كان يكره أن يدعى له بطول العمر وكأنَّ لسان حاله يقول :

وإذا دعوت بطول عُمرٍ لامرىء فاعلم بأنك قد دعوت عليه

(24) سجل عماد الدين الأصفهاني الكاتب رسالةً لأسامة ابن منقذ والد مرهفٍ كتبها جواباً على خطاب بعث به إليه القاضي الفاضل الذي ذكر الولد مرهف وكيف أنه يملأ مجالس السلطان صلاح الدين، فأجاب أسامة :

«... أما ما أنعم به من ذكر أصغر خدمه مرهف فهو يخدم بتقبيل قدمه والخادم يقول ما قاله أبو الفتيان ابن حيّوس عن خدمة أبي الحسن رحمه الله لحمود بن صالح :

على أنه لا فلّ غرب لسانه مدى الدهر لا يحتاج مني مترجما !

وهو يقوم بالجواب عن شريف الاهتمام وجزيل الانعام جمال الدين الالوسي : أسامة بن منقذ بطل الحروب الصليبية مطبعة أسعد – بغداد 1968/1387.

(25) الأعلاق الخطيرة لابن شداد 684 تحقيق سامي الدهان المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق 1962/1382.

الدكتور سهيل زكار : الحروب الصليبية (كتب أصلاً بالاغريقية والسريانية والعربية واللاتينية (جزآن) طبعة أولى 1984/1404 دار حسان للطباعة والنشر دمشق.

المقدسي المعروف بأبي شامة : كتاب الروضتي ثم عيون الروضتين في أخبار الدولتين تحقيق البيسومي – منشورات وزارة الثقافة (سوريا) إحياء التراث العربي 88. 1991.

ستيفن رَنسيمان تاريخ الحروب الصليبية نقله إلى اللُّغة العربية

د. السيد الباز العريني الطبعة الثالثة 1413–1993. د. سعيد عبد الفتاح عاشور : الحركة الصليبية طبعة 1986 وطبعة 1993 مكتبة الأنجلو المصرية.

(26) عرف بهذه المخطوطة الوحيدة «لكتاب جمهرة الإسلام ذات النثر والنّظام» الموجودة في مكتبة ليدن (God-Lugdun 287) المستشرق ا. روديجر (E- Rodiger) وبين أهمّيتها منذ عام 1860 ثم عرف به الزميل الراحل خليل مردم بك في عرض له بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق مجلد 33 ج 1 سنة 1958... وقد طبعه بالتصوير مؤخّراً معهد تاريخ العلوم الاسلامية فرانكفورت 1986/1407.

(27) حسين أحمد أمين : الحروب الصليبية في كتابات المؤرخين العرب المعاصرين لها اعتمد فيه صاحبه على ما جمعه المستشرق الايطالي فرانشيسكو كَابرييلّي مطبعة النهضة المصرية 1983.

محمد حمادة : وثائق الحروب الصليبية ج 5 مؤسسة الرسالة، بيروت طبعة ثالثة 1986.

(28) اشتهر أمر المنصور شرقاً وغرباً بما منحه الله من قوة شخصية وبعد نظر... وقد جاء تلقيبه بالمنصور من أنه كان يطمح إلى الوصول إلى أقصى بلاد في الأندلس كان وصلها المنصور بن أبي عامر في 2 شعبان 387 (10 غشت 997)، تلك : شنت ياقوب (سانتياكو) حيث الكنيسة العظمى التي يحج إليها النصارى من كلّ حدب وصوب...

وقد قرأنا ما أورده أبو شامة مما قيل من شعر في المنصور الموحدي بما في ذلك الذي قاله السفير عبد الرحمن بن منقذ :

قطعت إليك البرّ والبحر موقنا بأني بذاك القطع بالنجح كامل

رجوت بقصديك العلا فبلغتها وأدنى عطاياك العلا والفضائل
فلا زالت للعلياء والجود ثانيا تبلغك الأيام ما أنت آمل

هذا إلى الأشعار الأخرى التي يمكن أن تؤلف دواوين كاملة، وقد كان منها ما قاله في المنصور أحد أعيان الأدباء من مملكة بورنو من قلب بلاد السودان إبراهيم بن يعقوب.

أزال حجابه عني، وعيني تراه من المهابة في حجاب
وقرّبني تفضُّله ولكن بعدتُ مهابةً عند اقترابي ! !

Terrasse : Histoire du Maroc 1947 T. 1 p. 335.

(29) خصصت مصادر تاريخ هذه الفترة نصيبا هامّا من حيّزها للحديث عن صلاح الدين الذي فرض تهجي اسمه على كل لسان (SALADIN). والذي اعترفت له تلك المصادر بالعبقرية السياسية النادرة إلى جانب اعترافها بكفاءته القتالية.. وقد ذكر تلك المصادر إلى جانب كل ذلك أنه كان مثلا أعلى في التسامح ومعاملة الأسرى بالجميل وهو الذي منع المتطرفين من هدم الكنائس، ومن ثمة كان الأروبيون ينظرون إليه نظرة إجلال. وقد أعطى الدليل للسيدة الفرنجية على أنه شهم كريم.
أبو شامة : عيون الروضتين في أخبار الدولتين، القسم الأول ص : 281، تحقيق أحمد البيسومي، منشورات وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية.. دمشق 1991. ابن اياس : بدائع الزهور، انظر التعليق ص :
Encyclopédie de l'Islam : Saladin. 17

(30) ينبغي الرجوع إلى رسالة صلاح الدين إلى أخيه الملك العادل نائبه بمصر حول انتصار الأسطول الإسلامي في مياه البحر الأحمر، والجدير بالذكر أن طمع الافرنج في الاستيلاء على الحرمين الشريفين ظلّ قائماً أبداً لأنهم يعتقدون أن خطر الاسلام لا يزول إلاّ إذا تمّ الاستيلاء على هذين المكانين والإتيان نهائياً على معالمها ونحن لا ننسى الرسالة الشعرية الطويلة التي وجهها امبراطور القسطنطينية زقفور الثاني فوكاس عام 352–963 إلى الخليفة العباسي المطيع بالله ينذره بأنه يعد العدة لاحتلال مكة.

وأسرع منها نحو مكة سائراً أجر جيوشاً كالليالي السوائم
واملكها دهرا سليماً مسلماً وأنصب كرسيًّا لأفضل عالم !
وأسري إلى القدس التي شرفت لنا عزيزاً مكيناً ثابتاً بالدعائم

كتاب الروضتين 2، 37/35 د. نبيه عاقل : الامبراطورية البيزنطية 1969. د. التازي : مراسلة دبلوماسية شعرية في العصر الوسيط بين القسطنطينية وبغداد حسب مخطوطة فريدة في فيينا، فصول أدبية وتاريخية لمجموعة من العلماء والأدباء مهداة إلى ناصر الدين الأسد دار الجيل – بيروت – لبنان 1993/1414.

(31) أبو شامة : عيون الروضتين ج II ص : 133. حسين أمين : الحروب الصليبية 171.

(32) كانت سياسة صلاح الدين تقوم أيضاً على إتلاف المدن والثغور متى شعر بأن عدوّه سيتغلب عليها ومن هنا قرأنا عن عدد من المواقع التي أصبحت أثراً بعد عين كعسقلان وغزة إلخ... ابن المجاور : تاريخ هدية المستبصر ص : 263/262 تصحيح أوسكار لوفيكرين (O. Lofigrien طبعة ثانية 1986/1407 شركة دار التنوير للطباعة والنشر.

(33) عيون الروضتين II ص : 153.

(34) هذا تعبيرٌ ورد في بعض الرسائل نذكر منها على سبيل المثال الرسالة التي بعث بها الأمير الموحّدي يوسف بن أمير المؤمنين إلى الطلبة الموحدين والشيوخ والأعيان والكافة بمدينة غرناطة يخبر بمصرع سبع بن منخفاد الغماري وهي من إنشاء أبي الحسن ابن عياش...
وكلمة (فلم يكن إلا كلا ولا) تعبير يكنى به عن السرعة، أي إن الفترة المنقضية هي كفترة زمنية يحتاج إليها نطق لا ولا. وقد استعملها (مهيار) في قوله :

يا من رأى باللوى بريقاً يقدح نيرانه الجنوب

كلا ولا بينا تراه يطلع أبصرته يغيب

وفي قوله : **كيف رأيت الابلا خواطفا كلاّ ولاً !**

وكذا الحريري أواسط المقامة التاسعة والثلاثين افلم يكن إلا كلا ولا حتى برز. الخ.

(35) كان من روائع ما سجلته هذه الحروب ظهور دور السّباحة في خدمة الأغراض العسكرية وإن الذين يعرفون عن تحمل العرب في مغاصات اللؤلؤ لا يستبعدون ما كان يحكى عن أولئك السبّاحين الذين كان بعضهم يتعرض للأخطار، وقد قرأنا حديث ابن بطوطة عن الأمير غازي جلبي الذي وهبه الله من خاصية الصبر تحت الماء ما كان يتمكن به من السفر عبر الأجفان لمحاربة الروم... فعندما يحتدم الصّدام وينشغل المقاتلون يغوص في الماء وبيده آلة حديد يخرق بها أجفان العدو... وقد انضافت إلى السّباحة مكرمة أخرى تلك الكتابة على أجنحة الحمام بالترجمة المصطلح عليها (الشفرة)... وكان في صدر مَن تحدثت عنه المصادر بهذه المناقب عيسى العوام... عيون الروضتين II ص : 210–211.

Voyages d'Ibn Battuta, T. II p. 350/351.

(36) بهاء الدّين ابن شدّاد : النوادر السُّلطانية والمحاسن اليوسفية ص : 161/158/516. حسين أحمد أمين : الحروب الصليبية في كتابات المؤرخين العرب المعاصرين لها. مصدر سابق ص : 240/237.

(37) المصدران السابقان.

(38) ينبغي أن نذكر هنا بما أورده بهاء الدين ابن شداد في النّوادر : ولم يزالوا على الأسوار بالمنجنيقات المتواصلة الضرب.. حتى خلخلوا سور البلد.. وأتعب السهر أهله حتى إن جماعة منهم بقوا ليالي عدة لا ينامون... !

(39) نعتقد أن للزعيم سنقُر صلةً بأسرة قسيم الدّولة آق سُنقر جدّ الملك العادل نور الدين سلطان الدولة النورية، وقد ظلّ أفراد الأسرة يحتفظون بلقب سنقر ومنهم الأمير سُنقُر الكبير صاحب القدس ونابلس الذي برّز سمه أواخر القرن السادس الهجري على ما نقرأ عند ابن شداد في كتابه عن أمراء الشام كما أن له صلةً بالأمير سنقر الأشقر الذي تولى سلطنة دمشق وقد عقد اتفاقية سلام مع السلطان قلاوون في صفر 680 يونيه 1281. وتحتفظ الأسرة السُّورية بهذا الاسم كأحد رموزها التاريخية، ونذكر منها أسرة السيدة الفضلى الدكتورة صالحة سنقر وزيرة التعليم العالي بسوريا حاليًّا...

(40) د. التازي : التاريخ الدبلوماسي في المغرب . 6 ص : 225.

(41) نهض أمير المؤمنين يوسف بن عبد المؤمن إلى غزو شنترين (بالبرتغال الحالية) في السابع من ربيع الأول 580 (26 يونيه 1184) فنزل عليها وشدد الحصار عليها إلى ليلة ربيع المذكورة 3 يونيه 1184... وقد بعث إلى ولده أبي إسحاق صاحب اشبيلية وأمره بغزو لشبونة وشن الغارات على أنحائها... ويظهر أنَّ غلطا حصل في فهم بعض التعليمات الأمر الذي سبّب انفراد العاهل دون جيشه فكانت الطعنة النافذة التي مات في أعقابها وهو في طريقه إلى المغرب يوم 10 ربيع الثاني 580 وهو مدفون في تينمل...

(42) أبو شامة عيون الروضتين، الدراسة القيمة التي صدر بها الكتاب للأستاذ أحمد البيسومي، وأرجو بهذه المناسبة أن أشكر السيدة الأستاذة : نجاح العطار وزيرة الثقافة على تفضلها بإهداء (نور العيون)...

(43) تاريخ ابن خلدون ج 6 ص : 514 طبعة دار الكتاب اللبناني 1956.

(44) د. سعيد عبد الفتاح عاشور : الحركة الصليبية الطبعة الرابعة 2/1986، 116.

(45) محمد ماهر حمادة : الوثائق السياسية والادارية في الأندلس وشمال افريقيا، مؤسسة الرسالة 1980/1400، ج 4 ص : 82 جزء 6، ص : 224 ج 7، ص : 90.

الرسالة التي فلتت لسائر المؤرخين للعلاقات المغربية المشرقية
وتوجد ضمن مخطوطة جمهرة الإسلام ذات النثر والنظام
للشيزري المتوفى عام 622=1225.

رسالة القاضي الفاضل
لعبد المومن صاحب الغرب حين وصل ملك [illegible] وحصروا عكا
الحمد لله نافع من أناب بقلب سليم، وهادي من اتقاه إلى الحق وإلى طريق مستقيم، وصلى الله على
سيدنا محمد الذي سن لنا السبيل وأدناه، ودل عباد الله على عبادته، وعلى صحبه الذين رضي عنهم ورضوا
وأجرى على ألسنتهم الحق وبصوابه، على سبق فهم ما قصوه، ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان
ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم، وإن مما أنعم الله به على صالحي هذه الملة ومنا بعني
هذه القبلة أن ألف بين قلوبهم بإحسانه، وجمع بين المتباعدين وإن لم يجتمعوا في دار رضوانه، ولم يجعل
شرط محبة المحب قرب مكانه، فهم المتجاورون على بعد المنازل، والمتحاورون على صمت المقاول
والمتلاحظون وما شهدت النواظر، والمتواصلون وما تراسلت الخواطر، فلولا أن القلوب
ترى ما لا ترى الأبصار لبطل الرجا في الجنة والخوف من النار، والأمة الأمية رسولها صلى الله عليه
وسلم كما شبهها بالبنيان، المومنون بعضهم أولياء بعض بشهادة القرآن، ونسب الإيمان
وهم في الدنيا بالسرائر وفي الآخرة على السرر إخوان فضلا من الله ونعمة والله عليم حكيم، وعن
القلب السليم والود الصميم صدر هذا الكتاب حاملا لتحية من الله مباركة طيبة عذبة سهلة سمحة
سفا حسنية سمحة مهداة إلى المحل الكريم المقصود والمقام العظيم المحمود والمنهل العذب
المورود والمشهد المطهر المشهود، أعز الله نصره، ورفع في الملأ الأعلى ذكره، وجمع على التقوى

امره، واوزعه شكر التي يوجب له رضا الله وشكره. ولهذا صبره في المقامات التي تبلى فيها صبره
وحرس حوزته وصانها، واظهر فضيلته وابانها، واخذ عزمته واعانها. ولله سبحانه نعم لا
تعد ولا تحصى، ولا يبعث عن ضمير الشكر ولا تقتضي. فاول ما تجلى منها الخواطر وتشخص منها النواظر
ما وفق الله له من النعمة هذه المفاتحة والمصافحة بالكتاب للبلد الكريمة وما نالها كالمصافحة
فلنشكر النعمة به مشكورة بلسان حسنا من بالشكر وضميرها هو لها الذكر. فعم الشكر معاونة
ورب السنة ناطقة بالشكر منها السنة صامتة فبحق هذه النعمة نعمة فتحت وما دل اخرى
اذا شرحت لكل صدر شرحت فنسال الله تعالى ان يعيد على الاسلام عوايدها ويمنح الى الخير
مقاصدها. وما احرى الكتب التي بابه ان تترى والرسل ان تعد المسرى الا شواغل للجهاد تارة
في الكفر واخرى في الاجتهاد. ورجاونا ان يكون الكتاب اليه بالبشرى بل الدنيا من الكفر قد صفت
والاخرى بالوعد قد وفت. وكلمة الله قد نفذت وبد الاسلام قد وهبت وما وهنت ومن
الكفر قد اخذت وما اخذت. بحيث لم يبق في الارض من الكافرين ديارا، ولا فوقها لهم
دارا، ولا تحتها لهم قرارا. بحيث ما اقتضت هذا الخطاب وارساب الاسباب التي تبلغ ما اهل
الاسلام والاسباب وزاد ان ذلك من الجناب العالي بما منحه الله من قوة، واولاه من ثروة

ورفع له في الطلبات من خطوه، ووصل له بالجهاد من حظوه، بمن حوى التي تعس الاسلام من عثاره
وتطول مدة الحادثة بركط ابليه تارة، ولاحقا اما من خمس وعشرين سنة والى هذا التاريخ هذا الكتاب
حال الجاح من بيته لا يدخله ناخ عن كل مصر لا يرتزله مستركت حبل الله فلا يوضع لها البود محرد
لسنون اليه فلا يوضع لها عمود، فراهى طل الجدار ونعيم البلد والحسنا الا ما ارغم للجدة والفلا الا
ما نسج البترده وطيب مستقبه بعيشا مسع فيها اليوم المنيا. ولا تح تضاعف هذه المدة من الدهر
في حله هذه المهلة من العمر ما كان للنظر للديار المصرية من اوضارها، وتخفيف ظهرها من اوزارها
واخماد ما كان في القلوب من نارها، واطلاق لسان التحميد. ورفع لوا التوحيد، وتعفية البدعة
وتصفية الشرعة، ودرية عام الجماعة بيوم الجمعة، ووضع ما كان على الرعايا من لوازم المغارم،
ونسخ ما كان ينتهك فيها من المحرمات والمحارم، وتعطيل المواكس الظالمة، وكف الا يدي الضاربة
واخصاب الرعية المحطوطة باستعمال الولاة الصالحة، وحظر المنكرات المستباحة، وتوفير المكاسب
الناجحة. فاستقلت البلاد من ان تعري الى ان عرت، ومن ان تشتري لها الحماية الى ان احتمت، واجتمعت
الكلمة بعد شتاتها، وحسنت الاحوال وكانت الناس على تخوف من شتاتها، واستقل الشام
الاسلامي الينا اشغالا شبه عجز من بعد وفاة... والية ورحمة الله وضعفهم عن ان يحملوه عن
الخطابة ونصر بواد دونه الجناب فقدر الله اجتماع الكلمة فيه. واقامة سوق الجهاد فيما

بليته، وكانت على بلاده وارضه قطائع حائله ومراتب ثقيلة.. وكانت الحماية بالشام لا بالقوة
ولكن بالحيلة فانتقلت الامور ايضا الى ضدها، وصارت بالمسلمين الى اسهلها وبالكافرين الى
اشدها، وكان الكفار قد تعرضوا لبيت الله الحرام، وحرم نبيه عليه السلام، وقصدوها
بجزاء، واتوا بما لم يستطع مسلم عليه صبرا، فسقط في ايدي المسلمين وراوا ان القبلة
والمقام والقبر طمحت الى استشراف شرفها عيون المشركين فاخذهم الله اخذة رابية،
واجرى لهم سنة الجارية، واستاصل شافتهم فهل ترى لهم من باقية، وبكت مكة اعناق
الجبارين، وعوقب [illegible] من لم يكن لصاحبه صلى الله عليه وسلم من الزوارين، وصبح الغزو
صباح المنذرين، وكرر الله المحرم لمقام خليله عليه السلام، وكان اطفال الافرنج في مغيبه
كاطفال النار في مشهده، وكان يكف السيف عن داره كف السكين عن ولده، ولم تزل الحروب
بيننا وبين العدو دائمة لا يخف سحابها، والارض مائجة هائجة لا يستقر ترابها، الى ان انعم
الله به من لقاء الكفر بجمعه كله وكسره، واذاقته وبال امره، واستطال عز الاسلام على ذل
كفره، ونكس صليبه صلبوتهم المنصوب، ورمي تاج ملكهم المهيوب، وصرعوا عن ظهور
الحصن وجاؤوا الى بطون الحتوف، واحاطت القبضة بملكهم واعيانه وفرسانه، كانما جمعهم
للالجام، وتحكم في ارجلهم من حديد الاسر مانع، وفي رؤوسهم من حديد القتل قاطع، وفتح الله البيت
المقدس ورد على المسلمين منه حقه الذي سلبه الصعب وميراثه الذي عاق عن نصه الحجب، وادى الله
امانته الى اهله، وخلع المرحلة سور طرز من شمسه، ونسخت من ظلمه، وتبع الشام
شيء فرادى، تعرو البلاد في شهر كانا للمسلمين سعيد وللكفر [illegible] جمادى، ولم يبق في يد الكافر
الا ثغران ساحليان وهما طرابلس وصور، وبلد بري وهو انطاكية، ووجب [illegible] ان يبدل الى الجهة
البالغة السير الحسن، واطمعت القرائن بتمام الفتح فعل [illegible] الكذاب بتمام الفتح بلا مستثنى
واستصعب الفرنج الساحليون فرنج الغرب، فاستنصروهم وارسلوا رسلهم الى اولئك واستحضروهم فلم
يكن الا كلا ولا حتى امدهم البحر بمثله سفائن تسير بل مدائن تسير فيها الاكابر من الكفار والاعيان
من التجار والمقاتلة المجهزة، والقناطير المقنطرة، والاسلحة والجنن والاقوات والمؤن والات
اللقاء والات الحصر والات الهدم والات الحفر، ونسلوا من كل حدب ولبوا المطلب ومنهم
من سبق الطلب لا ينقادون بما يقودون ولا ينظرون الى ان يجتمعوا صحبا ويسيرون ولو سحبا
الصعب عندهم ذلول والموت في هذا الوجه قبول فلا يخلو الخارج بنفسه او بنسبة جماعة
من جنسه فلا شفاعة ذخرة الا استجابها، ولا سرية ارض الا بعث بها من ترابها، وحصروا
عكا وحصروها، وخندقوا على انفسهم الخنادق التي على سورها قتلناهم، وفي بطونها قبرناهم

وكان البحر يمدهم من جموعهم بشعبة البحر، وكانت العلوج تسرع فيها بانفسهم بل بمهجة انفس
حتى ملئ بحشودهم البر والبحر، وغص السهل والوعر، وكان القتل يخلف جمعهم، وكان الحصار
يبدد زرعهم، واصعدوا الينا من خشب فهم متترس وعاد فاعنا بكسرتين الاولى هجموا فيها
فاغتروا، والاخرى تحالف فيها قوم على الموت فبروا، وما قصر القتل في المرتين عن عشرين
الف كافر، الا ان الحلقة من المقاتلين لهم ما كاد يكون له اخر، وضايقوا عكا بابراج
خشبية، ضربتها الابراج الحجرية بالصفاف ونقدموا، وتقدموا بمجنيقات محاربة لله ولرسوله
قطعت ايديها وارجلها من خلاف، واعرى المسلمون النيران فحرقت اهلها من الكفار، وجعلهم
بلسان من النار عن ان تلك الدار الى النار التي اعدت للمجرمين والفجار، وضاق بالعدو السبيل
المقام والغرارة، واحترقت تلك الابراج والمجنيقات والستائر، وعدت الان بها تعذب
به الكفار، فتدرعوا بالخنادق وحموا وضربوا اوتادهم وخيموا، وملكوا البحر فوصلهم
ما ميره ويقطعها عن البحر، واستظهروا بملك الالمان فوصلهم في البر بجموع هائلة العدد واموال واسعة
المدد، فسار في طريقه محدقة به فرسان التركمان، ومصعلكة العربان تتخطفه من اطرافه
ويتخطف من اعيانه والعافية، وارسل الله عليه جندين من جنده احدهما الجوع الذي منع
الحركات وعقلها، والاخر الوبا الذي برهن لنفسه ونقلها، فصرفت المعالم على الطرق
التابعة بطرحاهم وصرعاهم، وشبعت الوحش والطير السبعية بقتلاهم وموتاهم، واسعت
اسقامهم، وهو ملكهم الى النهر فاسعت منه مداعرقه، وسقاه ثمله عن البر فاغصه
بروحه واشرقه، والطمع ذلك النهر علقه احبت علقه، وتحابيده واخرجه المانيه ولم يخرجه

من دينه، وقام ابنه من بعده قياما هو فيه قاعد، وورد فيه الى بطاعته من التوفيق بحالفه فهذا
فهذا صادر وهذا وارد، وهو الان في مرض قوي وعسكر ضعيف وجهل بصير ورأي خفيف
وهم من ابيه قتالده واخرى من نفسه طريف، ولولا ان للمسلمين في هذه الجهة اسطولا قويا وجيشا
جريا يقطع المادة عما في ايديهم من البلاد لعز عليهم ان يعقلوا بقلعة، وان يرتقوا الا بعد دأب
وقلعة، او ان ينظروا بجمعة بل بسبعة، فانهم لا ياكلون من ارض يزرعونها على الامطار، ولا
ياكلون ما اغلته البر بل ما اغلته البحار، ولو كان سادتي اصحابنا في البحر تمكن كما تمكن
في البر لكانوا معتمدين على الفرض المثقل في الجهاد لا المخفف كما في البر من الآية منهم للجيش
المؤلف، وكنا كما شاهد المسلمون هذه البحرة الفرنجية العربية وسعتها وكثرتها وقوتها
وزهيها وجديدها وقتيها وجنها وسلبها ومركبها وحسبها بعد المسلمون وبيوع عددهم
الكفرين بان العرب ان كانت فيه سفن بحرة كافر معلولة فان من اهل البحرة مسلمة
معلوله لان بحره الكفر ان سفت فانها حقيقة متقطعة وبحره الاسلام ان اطلقت بها

مقفلة مجتمعة، وإن تلك الهمة العالية شأن أن يفتح بلاد العدو التي احتلها فقدنا مكنة
المغرب أو أن يلمهم بأسطول المنا العدو اكره والساعة فما رأ القول منا كأنه ضمان
نحو تعميره إلى الآن وطال الانتظار لهذا الأمر واستمر الحصار للعدو وحصرنا الثغر واقتضى
الرأي إلى أن يستقر من مذ ذلك الجناب العزيز نجدة في البحر ونفوضه منه عزمة إذا استعطت
طلع البحر فأنهضنا الأمير مزهف المتغذى لكونه من أهل النهضة والديانة المحضة والرشاد
فيما يعتمده والسداد فيما يقصده والصدق فيما يورده والمطلوب سلك الجهة الأجل بها
وأتى ولا يقبل الشكر إلا صادق وما دعيت إلا إلى ما في طبعها ولا ذكرت إلا
بعادة نفعها وبعد فلا القصد ظاهر وخبر هذا الرسول الشاير سائر وقد استشرف
إليها كل مسلم وكافر وليس فيها إلا النجاح عاذر ولها من بعدها من شكر سير والبوادر
وما بعدها من أجر يوم تبلى السرائر وهنالك يسره ما يحضره من عمل يوم كل عمل فيه
حاضر وفرص الأجر مغتنمة الإمكان وما كل وقت يسمح به الزمان وإنما الدعوة
ما التفت قط على مثلها في الغرب عن الشرق شعبان يوما كل يوم كأميته بل الله كل
يوم في شأن والله تعالى يؤيد الأمة بتلك الهمة وسبغ النعمة عندها بما دعيت إليه
من هذه النعم ويخصها منا بالتحية ومن ربها بالرحمة إن شاء الله تعالى ه

الخصائص المميّزة
لنظام القضاء في الإسلام

إدريس العلوي العبدلاوي

تمهيد :

إذا كان من المحقّق ضرورة القانون للمجتمع، فإن مجرد تقرير القواعد القانونية لا يكفي لسلامة الحياة الاجتماعية وانتظامها، فقد يختلف الناس فيما بينهم على معنى القواعد مع التسليم بوجودها وبوجود احترامها.وقد يكون اختلافهم على الوقائع المادية التي تحكمها القاعدة القانونية، سواء مع اختلافهم في معنى هذه القاعدة أو دون اختلافهم فيه، وقد يتنكر بعضهم صراحة لهذه القاعدة أو ينكر وجودها، وقد يجدي في فض الخلاف بين الناس «الإفتاء» بحكم القانون إذا كان مبناه الاختلاف في تفسير القاعدة القانونية، وقد يجدي التحكيم في تحديد الوقائع المختلف عليها، وتطبيق حكم القانون لفض النزاع، إلا أن حسم المنازعات بالإفتاء أو التحكيم في تلك الحالات يفترض صحة عزم المتنازعين على الامتثال لحكم القانون عن طواعية واختيار، فضلا عن اتفاقهم على شخص المفتي أو الحكم. أما إذا كان سبب النزاع التنكر لحكم القانون من أحد المتنازعين أو منهم جميعا، أو تعذر الاتفاق على التحكيم أو الاستفتاء أو لم يمتثل المتنازعون لحكم القانون كما قرره المفتي أو حكم به الحكم، كان لابد من وسيلة أنجع في فض المنازعات، وهذه الوسيلة هي القضاء. ذلك أن القضاء يستند إلى السلطة العامة، وهذه تملك جبر المتنازعين على الامتثال لحكم القانون كما قرره القضاء، بالقوة عند الاقتضاء. وإذا فضرورة القضاء في المجتمع متممة لضرورة القانون فيه، أو هي من هذه الضرورة، لأن القضاء يحقق معنى القانون على كماله، إذ يحقق أبرز خصائص القاعدة القانونية وهي صفة الإلزام.

لماذا نضجت البشرية، وحصفت بما مر بها من تجارب طويلة، وما أنزل عليها من رسالات هادية، وأنست السماء منها النضج والتوفيق والرشد، بعث الله إليها خاتم النبيئين سيدنا محمد ﷺ، وبيده هبة ربانية خالدة، منحها المولى سبحانه لعباده، ووهبها لخلقه لعلهم يرشدون. فكانت تلك الهبة الخالدة، كتاب الله الذي كان آخر الكتب التي أنزلت على الرسل عليهم السلام، والذي كان حدثا عظيما فذًا في تاريخ البشرية والإنسانية، ونقطة تحول وانبعاث إلى حياة جديدة راضية مطمئنة يعتمد فيها الناس على أنفسهم في هدي ما أنزل عليهم من ربهم. وقد واجه المسلمون الأولون في صدر الاسلام، وفجر حياته، مشاكل متعددة، وأحداثا متنوعة لأنماط الحياة المتجددة بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، الذي كان مرجعهم إذا أعضل بهم أمر، وملاذهم إذا استغلقت عليهم وجوه الرأي الصواب.

وكان النبي عليه السلام ترك لأصحابه على المحجة البيضاء كما خلف لهم تراثا غاليا ثمينا غزيرا فيه المرتع الخصب للعقول النيرة الراجحة، والقلوب المؤمنة الواعية.

وسنبدأ هذا البحث بتحديد مدلول القضاء في الاصطلاح الشرعي، ودليل مشروعيته من الكتاب، والسنة، والعقل والعرف. كما سنحدد شروط تعيين القاضي، وتنوع صورة القضاء في الفقه الإسلامي، لنستعرض في الخاتمة الخصائص المتميزة لنظام القضاء في الاسلام. (أنظر كتابنا : القانون القضائي الخاص، ج 1 مطبعة النجاح الجديدة 1985).

وهكذا يرتسم أمامنا منهاج بحثنا لهذا الموضوع وهو على الشكل التالي :

الفصل الأول : التعريف بالقضاء ودليل مشروعيته.

الفصل الثاني : شروط تعيين القاضي.

الفصل الثالث : تنوع صورة القضاء في الفقه الإسلامي.

الفصل الرابع : الخصائص المميزة لنظام القضاء في الإسلام.

الفصل الأول

التعريف بالقضاء ودليل مشروعيته

تقسيم :

سنقسم هذا الفصل إلى مبحثين :

المبحث الأول : القضاء في الاصطلاح الشرعي

المبحث الثاني : دليل مشروعية القضاء

المبحث الأول

القضاء في الاصطلاح الشرعي

للقضاء لغةً معانٍ كثيرة وهو الإتقان والإحكام والإبلاغ والأداء والإنهاء والصنع والتقدير.

من ذلك قوله تعالى :

﴿وقضى ربك ألا تعبدوا الا إياه﴾ (سورة الإسراء آية 23)

﴿فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا﴾ (سورة طه آية 72) ﴿والله يقضي بالحق﴾.

﴿فإذا قضيتم مناسككم﴾ (سورة البقرة آية 200)

﴿كانت القاضية﴾ (سورة الحاقة آية 27)

وقد أكثر أئمة اللغة في معنى القضاء وآلت أقوالهم إلى أنه إتمام الشيء، قولا وفعلا.

وقال أئمة الشرع القضاء قطع الخصومة أو قول ملزم صدر عن ولاية عامة، أو هو الإلزام بالحكم الشرعي وفصل الخصومات. وعرّفه ابن رشد المالكي بأنه : «الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام»[1] وعرفه فقهاء الشافعية بقولهم : «القضاء هو فصل الخصومة بين خصمين فأكثر بحكم الله تعالى»[2].

ومن كل هذه التعريفات يتبين أن القضاء هو الإخبار والافصاح عن حكم الله تعالى في القضية، واظهار الحق المدعى به بين الخصمين مع الالزام للطرفين به، فالقاضي مخبر للحكم ومظهر له، وليس منشئا لحكم من عنده ذلك إن القضاء بالحق هو أقوى الفرائض، وأفضل العبادات بعد الايمان بالله تعالى. وقد ورد في القرآن الكريم ﴿وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط﴾ أي بالعدل الذي أمر الله به ﴿ان الله يحب المقسطين﴾ أي يحفظهم ويعظم شأنهم، وهل أشرف للانسان من محبته تعالى.

أما القضاء في العرف الشرعي فهو الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي وقطعا بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة بالنص أو بالاجتهاد بالعبارة أو بما تشير إليه النصوص مما بينه الله تعالى لاصلاح الفرد والمجتمع.

المبحث الثاني

دليل مشروعية القضاء

الأصل في وجوب القضاء وتنفيذ الحكم بين المتقاضين كتاب الله وسنة رسوله واجماع المسلمين كما أن العقل والعرف يؤديان ذلك.

الفرع الأول : الدليل من الكتاب :

وردت في القرآن الكريم عدة آيات تنص على الحكم والقضاء وتوجب على الأنبياء عامة والرسول ﷺ خاصة أن يتولوا مهمة الفصل في المنازعات بين الناس، كما جعل القرآن الكريم الايمان متوقفا على التقاضي والتحاكم بشرع الله ودينه مع قبوله وتنفيذه. ونذكر بعض هذه الآيات الكريمة :

1) قال الله تعالى : ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض، فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾[3].

2) قال الله تعالى : ﴿انا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما﴾[4].

3) قال الله تعالى : ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾[5] ومن هنا يتجلى أن الله سبحانه وتعالى ربط الايمان بقبول التحاكم إلى الله ورسوله، كما وصف القرآن الكريم المؤمنين بذلك فقال تعالى : ﴿انما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا﴾[6].

4) قال الله عز وجل : ﴿ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[7].

5) وقال تعالى : ﴿وان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم﴾[8].

6) وقال تعالى : ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾[9].

الفرع الثاني : الدليل من السنة

أما الدليل عليه من السنة النبوية الشريفة فيقوم على الأحاديث القولية للرسول عليه الصلاة والسلام في مشروعية القضاء، كما يقوم على السنة الفعلية وذلك يتجلى بتولي الرسول لله القضاء بنفسه وتوليه مهمة الفصل في كثير من الخصومات، وبتعيين القضاة وارسالهم إلى الأمصار، ومن ذلك :

1) قال رسول الله ﷺ : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر»[10].

2) قال رسول الله ﷺ : «القضاة ثلاثة : اثنان في النار وواحد في الجنة : قاض عرض الحق فقضى به فهو في الجنة، وقاض قضى بجهل فهو في النار، وقاض عرف الحق فجار فهو في النار»[11].

3) وقال عليه الصلاة والسلام : «إذا جلس القاضي للحكم بعث الله اليه ملكين يسددانه فان عدل أقاما وان جار عرجا وتركاه»[12].

4) وقال رسول الله ﷺ : «ان الله مع القاسم حين يقسم ومع القاضي حين يقضي»[13].

5) وقال رسول الله ﷺ : «لا حسد الا في اثنين، رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته بالحق، ورجل آتاه ا ﷺ الحكمة فهو يقضي بها ويعمل بها»[14].

6) وقال رسول الله ﷺ : «إذا حضر الخصمان إليك فلا تقض لأحدهما حتى تسمع من الآخر»[15].

7) وقال رسول الله ﷺ : «هل تدرون من السابقون إلى ظل الله يوم القيامة ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم : قال : الذين إذا اعطوا الحق قبلوه، وإذا سئلوه بذلوه، وإذا حكموا للمسلمين حكموا كحكمهم لأنفسهم».

أما دليل مشروعية القضاء من السنة الفعلية، فقد قضى رسول الله ﷺ بين المتنازعين فكان أول قاض في الاسلام، ذلك أنه لما جاء الاسلام وأمر الله نبيه بتبليغ الرسالة، أمره أيضا بالفصل في الخصومات.

روى الامام البخاري في صحيحه من كتاب الأحكام عند باب موعظة الامام للخصوم قال : حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن هشام عن أبيه عن زينب ابنة أبي سلمة عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال : «إنما أنا بشر وانكم تختصمون الي، ولعل بعضكم ان يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق أخيه شيئا فلا يأخذه، فإنما اقطع له قطعة من النار».

كما قضى رسول الله ﷺ في الخلع والنفقة والحضانة والظهار وضرب الاماء والعبيد في الجزية والغنائم وغيرها. وقد أرسل رسول الله ﷺ عددا من الصحابة قضاة إلى الأمصار، وكان بعضهم يجمع بين الامارة والقضاء، وبعضهم يختص بالقضاء فقط من ذلك ما رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن، قال : كيف تصنع ان عرض لك القضاء ؟ قال، اقضي بكتاب الله، قال : فان لم يكن من كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : اجتهد برأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ على صدر معاذ وقال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله[16].

وروى علي رضي الله عنه فقال : بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضيا، فقلت : يا رسول الله، ترسلني وأنا حديث السن، ولا علم لي في القضاء، فقال : «إن الله

سيهدي قلبك، ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقض حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء»[17].

واستخلف رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد على مكة بعد الفتح واليا وقاضيا وقال له : «يا عتاب انْهَهُمْ عن بيع ما لم يقبضوا وعن ربح ما لم يضمنوا»[18] كما بعث رسول الله ﷺ معقل بن يسار قاضيا إلى اليمن وهو حديث السن، وأرسل أبا موسى الأشعري على بعض اليمن واليا وقاضيا.

وكان رسول الله ﷺ إذا أسلم قوم أقام عليهم من يعلمهم شرائع الدين ويقضي بين المتنازعين منهم باعتبار أن إقامة العدل بينهم أول متطلبات العقيدة الاسلامية ولا يتم ذلك إلا بالحكم بما أنزل الله ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ وفي آية أخرى ﴿هم الظالمون﴾ وفي آية أخرى ﴿هم الفاسقون﴾[19].

الفرع الثالث : دليل العقل والعرف

ودليل مشروعية القضاء من العقل والعرف يتجلى في أن القضاء باعتباره أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر استنادا لقوله تعالى ﴿الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر﴾[20]، ولان الناس لما في طباعهم من التنافس والتغالب ولما فطروا عليه من التنازع والتجاذب يقل فيهم التناصف والتصالح ويكثر فيهم التشاجر والتخاصم، فدعت الضرورة إلى قودهم إلى الحق، والتناصف بالأحكام القاطعة لتنازعهم والقضايا الباعثة على تناصفهم. كما أن عادات الأمم جرت على ذلك وجميع الشرائع نظمت القضاء واعتمدته لحاجة الناس إليه.

وقد أجمع المسلمون على مشروعية القضاء كما أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على إقامة القضاء بين الناس وقالوا انه فريضة محكمة وسنة متبعة، وان ضرورة المجتمع تقتضيه، لأجل ذلك جاءت الشرائع السماوية بناحية خلقية لتهذب من طبيعة الانسان وتحد من أنانيته، وتجعل منه عضوا صالحا للمجتمع، وجاءت فيها الأحكام الملزمة والعقوبات الرادعة لترد من لم تؤثر فيه الأحكام الوجدانية عن غيه وتوقفه عند حده ولتلزم المتنازعين بحكم القضاء المظهر للحق الذي فيه خفاء، بحسب ما يراه القاضي مما يقدم إليه من اثبات ويراه من قرائن. ولابد لهذه الأحكام من سلطة تشرف عليها، وتقوم على شؤونها وتباشر تطبيقها، ويكون لها من القوة والسلطان، ما يجعل أحكامها نافذة على جميع الأفراد وتخضع لها رقاب العباد حتى يخشاها الناس، ويهابها من تحدثه نفسه على البغي والعدوان، فتقطع المنازعات بين الناس أو تكاد تنقطع، ويتم الانتصاف

للمظلوم من الظالم، ويسود الأمن والاستقرار. من أجل هذا كانت السلطة القضائية في يد السلطان، لأنه صاحب القوة والنفوذ وأمره مطاع وحكمه لا يرد، وكان الخليفة يرعى هذا المنصب، ويراسل القضاة ويكتب لهم ويُوجِّههم إلى الطريق الحق والصراط المستقيم والمنهج السديد، وقد اشتهر عمر رضي الله عنه بذلك، خاصة بعد أن فصل منصب القضاء عن الولاية العامة، وكان كتابه إلى أبي موسى الأشعري من أهم الكتب وأثمنها، وقد سمي هذا الكتاب بحق القضاء وهذا نصه :

«أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم اذا أدلي إليك، فإنه لاينفع تكلم بحق لا نفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك.

البينة على المدّعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز، بين المسلمين، الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه، فإن بينه أعطيته بحقه وان اعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فان ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء.

ولا يمنعنَّك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك ان تراجع الحق، فإن الحق قديم، لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجربا عليه شهادة زور أو مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود الا بالبينات والأيمان.

ثم الفهمَ الفهمَ فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله واشبهها بالحق.

وإياك والغضب والقلق والتأذي بالناس، والتنكر عند الخصومة أو الخصوم، فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق، ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس فيه شانه الله فإن الله تعالى لا يقبل من العباد الا ما كان خالصا، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه، وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله»[21].

من كل هذا يتجلى أن السلطة القضائية في الشريعة الاسلامية عصب السلطات، وعماد الحكم في الدولة الاسلامية، لا تتقيد بغير تشريع الخالق الذي لم يدنسه أو يحرفه

بشر، ولا غرو في ذلك بالنسبة إلى شريعة العدل التي تنزل الظلم منزلة الكفر، بل نجعله أشد أنواع الكفر وأسوأه. فالعدل فيها يفوق العبادة. فقد روى عن الرسول ﷺ انه قال لأبي هريرة :

«يا أبا هريرة، عدل ساعة خير من عبادة ستين سنة، قيام ليلها وصيام نهارها، يا أبا هريرة جور ساعة في حكم أشد وأعظم عند الله من معاصي ستين سنة». كما روي ان اقامة العدل أفضل من الجهاد لأن إقامته لحفظ الموجود في حين أن الجهاد لطلب الزيادة.

الفصل الثاني

شروط تعيين القاضي

تكلم الفقهاء كثيرا فيما يشترط في القاضي، واتفقوا على أكثرها في الجملة واختلفوا في بعضها. ويمكن حصر هذه الشروط فيما يلي :

الشرط الأول : أن يكون كاملا في نفسه، وكمال النفس يكون بكمال الحكم وكمال الخلق، فأما كمال الحكم فهو بالبلوغ والعقل لأن باجتماعهما يتعلق التكليف ويثبت للقول حكم. ومن ثم وجب أن يكون القاضي بالغا عاقلاً، لأن الصغير أو المجنون أو المعتوه لا ولاية له على نفسه فأولى أن لا يكون له ولاية على غيره، فإن تقلد القضاء صبي أو مختل العقل كانت ولايته باطلة وأحكامه مردودة لقول النبي ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة...»

وذكر الفقهاء انه لا يكفي مجرد البلوغ والعقل الذي يتعلق به التكليف بالأحكام الشرعية، بل يشترط النضوج العقلي والقدرة على البت في الأمور كما يقول الماوردي[22].

«صحيح التمييز، جيد الفطنة، بعيدا عن السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى حل ما اشكل وفصل ما أعضل».

واما كمال الخلقة فتعتبر سلامته فيها في ثلاثة أوصاف أحدهما صحة بصره فلا يكون أعمى، والثاني صحة سمعه فلا يكون أصم، والثالث سلامة لسانه فلا يكون أخرس، وكل ذلك حتى يتمكن القاضي من التفريق بين الطالب والمطلوب، ومن التمييز بين المقر والمنكر، وحتى يتمكن أيضا من تبليغ الأحكام وتنفيذها.

ومن كل هذا يتجلى أن الأوصاف المعتبرة في كمال النفس هي البلوغ والعقل والبصر والسمع والنطق.

الشرط الثاني : أن يكون القاضي مسلما : لأن القضاء ولاية، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم استنادا لقوله تعالى : ﴿ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[23] هذا بالاضافة إلى أن القصد من القضاء هو تطبيق الأحكام الشرعية، ولا يمكن لغير المسلم تطبيق هذه الأحكام. ومذهب الاحناف أنه يجوز تقليد غير المسلم القضاء على غير المسلمين لأن أهلية القضاء بأهلية الشهادة والذمي أهل للشهادة على الذمي، ولا ضير في هذا عندهم لأن القضاء يتخصص بالأقضية. أما قضاؤه على المسلم فغير جائز لأن شهادته عليه غير مشروعة[24].

الشرط الثالث : أن يكون القاضي عدلا : والمقصود بالعدالة كما فسرها الماوردي[25] صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم متوقيا المآثم، بعيدا عن الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءةمثله في دينه ودنياه. أما الفاسق فإنه لا يولى القضاء، لأنه ليس أمينا على نفسه في دينه، فكيف يكون أمينا على حقوق الناس وتطبيق الأحكام الشرعية عليهم. ولأن الله تعالى لما جعل العدالة شرطا في الشهادة كما أولى أن تكون شرطا في القضاء.

الشرط الرابع : أن يكون عالما بالأحكام الشرعية : والمقصود بهذا الشرط هو توفر الكفاءة العلمية بأن يكون القاضي عالما بأصول الأحكام الشرعية مرتاضا لفروعها حتى يجد طريقا إلى العلم بأحكام النوازل وتمييز الحق من الباطل.

أما عن شرط الذكورة الذي يستلزم أن يكون القاضي رجلا، فإن كان هذا الشرط هو مذهب الأئمة الثلاثة مالك والشافعي وأحمد بن حنبل الا أن الفريق الآخر من الفقهاء اختار رأيا مخالفا.

ويتلخص رأي الفريق الذي اشترط أن يكون القاضي رجلا ومنع المرأة من تولي منصب القضاء في أن القضاء من الولاية العامة، والمرأة ناقصة عن رتبة الولاية فلا تصلح للامامة العظمى وبالتالي لا يجوز تقليدها مهمة القضاء ولهذا لم يول النبي ﷺ ولا أحد من خلفائه ولا من بعدهم امرأة قضاء قط وأن الدليل بمنع المرأة من القضاء ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال : «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». كما استدلوا بقوله ﷺ : «القضاة ثلاثة : واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق وجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»[27] فهذا نص على كون القاضي رجل، ويدل بمفهومه على خروج المرأة وعدم صلاحيتها للقضاء.

وقد جوز ابن جرير الطبري والحسن البصري للمرأة أن تتولى القضاء مطلقا في جميع الخصومات[28] معللين جواز ولايتها بجواز فتياها وقد اعتبر الفقهاء[29] هذا الرأي بأنه قول شاذ، ولا اعتبار بقول يرده الاجماع مع قوله تعالى : ﴿الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض﴾[30] أي في العقل والرأي فلم يجز أن يقمن على الرجال.

أما الحنفية فقالوا أنه يجوز للمرأة أن تقضي فيما عدا الحدود والقصاص إذ لا تقبل شهادتها فيهما فلا يصح قضاؤها بالأولى فيها. وفي الهداية والفتح والعناية[31] «ويجوز قضاء المرأة في كل شيء الا في الحدود والقصاص اعتبارا بشهادتها فيهما، اذ حكم القضاء يستقي من حكم الشهادة اذ كل منهما من باب الولاية، وهي أهل للشهادة في غير الحدود والقصاص».

وتجدر الاشارة إلى أن الفقهاء حددوا كذلك الشروط الواجب توافرها فيمن يصح للقاضي مشاورته والاستئناس برأيه، وهي أن يكون أمينا، عالما بالكتاب، والسنة والآثار واقاويل الناس، والقياس ولسان العرب ذلك أن كل من صح أن يفتى في الشرع جاز أن يشاوره القاضي في الأحكام، والمعتبر في المفتي شرطان :

الشرط الأول : العدالة المعتبرة في المخبر دون الشاهد لأن الحرية وسلامة البصر يعتبران في الشاهد ولا يعتبران في المفتي والمخبر.

الشرط الثاني : أن يكون من أهل الاجتهاد في النوازل والأحكام.

ويكون من أهل الاجتهاد إذا أحاط علمه بخمسة أصول :

1) علمه بكتاب الله تعالى في معرفة ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومفسره ومجمله وعمومه وخصوصه، وان لم يقم بتلاوته.
2) علمه بسنة رسول الله ﷺ في معرفة أخبار التواتر والآحاد وصحة الطرق والاسناد، وما تقدم منها وما تأخر، وما كان على سبب وغير سبب.
3) علمه بالاجماع والاختلاف وأقاويل الناس ليتبع الاجماع ويجتهد في المختلف.
4) علمه بالقياس ما كان منه جليا أو خفيا.
5) علمه بالعربية فيما تدعو الحاجة إليه من اللغة والاعراب لأن لسان الكتاب والسنة عربي، فيعرف لسان العرب من صيغة ألفاظهم وموضوع خطابهم ليفرق بين الفاعل والمفعول، وحكم الأوامر والنواهي والندب والارشاد والعموم والخصوص[32].

والفائدة من المشاورة إطلاع على رأي وجيه، أو تذكيره حكما نسيه، أو

مساعدته في استخراج الأدلة ومعرفة الحق بالاجتهاد لأن القاضي لا يحيط بجميع العلوم والمعارف والأحكام، قال سيدنا عمر رضي الله عنه : لا خير في أمر أبرم من غير شورى.

الفصل الثالث

تنوع صورة القضاء في الفقه الاسلامي

الحسبة، وولاية المظالم، والقضاء

يجعل الفقهاء ولاية فض المنازعات والزام الناس احترام الحقوق والقانون على أنواع ثلاثة : ولاية المظالم، وولاية القضاء، وولاية الحسبة. وبين كل من هذه الولايات الثلاثة أوجه شبه وأوجه خلاف وعلى كل فالقضاء أوسطها.

المبحث الأول

ولاية الحسبة

هي الأمر بالمعروف إذا ظهر تركه، والنهي عن المنكر إذا ظهر فعله، وتمثل معلما بارزا في تنظيم المجتمع الاسلامي والمعروف كل ما أوجب الشارع الاسلامي فعله، أو استحسنه وندب إليه. والمنكر كل ما يخالف أحكام الشريعة وهو أعم من المعصية. والنهي عن المنكر من أمهات الفرائض التي بها تتهذب النفوس ويصان الدين من الضياع، والسكوت عليه إثم ومخالفة للشرع. يقول الرسول ﷺ : «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان».

والشريعة الاسلامية تقضي بوجوب الحسبة على كل مسلم مكلف يعلم حكم الدين فيما يدعو إليه لقوله تعالى : «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

والمحتسب ينظر في الدعاوي المتعلقة بالحقوق المعترف بها، التي ترفع إليه، أو تصل إلى علمه، أو يراها بعينه دون أن تحتاج إلى رفع دعاوي أو سماع الحجج والبينات مثل دعاوي الغش والتدليس والتطفيف والتلاعب والأوزان والأسعار، والخروج عن الآداب والأحكام الشرعية في البيع والشراء، ويحكم بالتعزير على مرتكبي المخالفات والمحرمات التي لا تصل إلى الحد والقصاص، ويعتمد في كل ذلك على القوة والسلطان في القيام بعمله ويباشر منع المنكرات بسرعة.

ولما كانت الحسبة أمرا بمعروف ونهيا عن منكر، واصلاحا بين الناس، وجب أن يكون المحتسب فقيها عارفا بأحكام الشريعة ليعلم ما يأمر به وينهى عنه فإن الحسن

ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع. ولا مدخل للعقول في معرفة المعروف والمنكر الا بكتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ.

وأول ما يجب على المحتسب أن يعمل بما يعلم، ولا يكون قوله مخالفا لفعله فقد قال عز وجل ﴿أتأمرون الناس بالبِرِّ وتنسون أنفسكم﴾ كما يجب على المحتسب أن يقصد بقوله وفعله وجه الله تعالى وطلب مرضاته خالصا مخلص النية لا يشوبه في طويته رياء ولا مراء، كما ينبغي عليه أن يكون مواظبا على سنن رسول الله ﷺ، مع القيام على الفرائض والواجبات، فإن ذلك أزيد في توقيره، وأنفى للطعن في دينه، كما يجب أن تكون شيمته الرفق في القول، وطلاقة الوجه، وسهولة الأخلاق عند أمره الناس ونهيه، فإن ذلك أبلغ في استمالة القلوب، وحصول المقصود، وإذا عثر بمن نقص المكيال، أو بخس الميزان، أو غش بضاعة استتابه عن معصيته ووعظه وخوفه، وحذره العقوبة والتعزير فإن عاد إلى فعله عزره على حسب ما يليق من التعزير على قدر الجناية.

وعلى المحتسب ملازمة الأسواق والدروب في أوقات الغفلة عنه، كما أن عليه أن يتخذ له عيونا يوصلون إليه الأخبار كما ينبغي للمحتسب أن يجعل له على أهل كل صنعة عريفا من صالح أهلها، خبيرا بصناعتهم، بصيرا بغشهم وتدليسهم، مشهورا بالثقة والأمانة. يكون مشرفا على أحوالهم، ويطالعه باخبارهم، وما جلب إلى سوقهم من البضائع، وما تستقر عليه الأسعار وغير ذلك من المسائل التي يلزم المحتسب معرفتها.

يظهر من كل ما سبق أن الحسبة تتفق مع القضاء في الأمور التالية :

أولا : ان لوالي الحسبة أن يسمع دعوى المستعدي على المستعدى عليه في ثلاثة أنواع من الدعاوي التي تتعلق بحقوق الآدميين :

1) أن يدعي رجل على آخر بأنه يبخس الوزن أو يطفف الكيل فللمحتسب النظر في هذه الدعاوي وتقرير ما يلزم.

2) أن يدعي شخص على آخر بممارسة الغش أو التدليس في مبيع أو ثمن، فلوالي الحسبة النظر في المسألة ومعالجة الوضع.

3) أن يكون لأحد الناس على رجل دين مستحق، فيماطل في قضائه مع استطاعته وثبوته عليه، فيرفع الدائن أمره إلى المحتسب فله سماع الدعوى، والانكار على المدين مماطلته.

وانما جاز للوالي النظر في هذه الأمور الثلاثة دون ما سواها من الدعاوي لأن الشرع نصبه لازالة المنكر إذا قام، والأمر بالمعروف إذا ترك وهنا منكر مفعول،

ومعروف متروك، وبديهي أن هذه الأنواع من الدعاوي تدخل في ولاية القاضي، فالقاضي يقضي في الدعوى بذلك اذا كانت خاصة والمحتسب يسمع الدعوى بذلك إذا كانت عامة، فاتفقا في جنس سماعهما للدعوى في هذه الأمور.

ثانيا : ان لوالي الحسبة ان يلزم المدعى عليه بالخروج من الحق الذي عليه، كمن ثبت عليه دين مستحق لآخر بقضاء أو اقرار ولكنه لم يؤده، بل ماطل وسوف في قضائه مع تمكنه ويساره، فاستعدى الدائن والي الحسبة على خصمه، فللوالي حينئذ أن يجبر المدين على تبرئة ذمته من الحق اللازم له بالوفاء، لأن المطل ظلم ومنكر إذا صدر من غني، كما قال الرسول ﷺ «مطل الغني ظلم»[33] وإزالة المنكر من صميم عمل والي الحسبة، والزام المطلوب بأداء ما عليه لغريمه، أمر يمارسه القضاة ويدخل ضمن اختصاصهم.

ويتجلى اختلاف الحسبة عن القضاء في المظاهر التالية :

أولا : ليس لوالي الحسبة أن ينظر في الدعاوي الخارجة عن نطاق المنكرات الظاهرة، كالدعاوي المتعلقة بالعقود والمعاملات.

ثانيا : إن ولاية الحسبة لا تشتمل مما تقدم الا على الحقوق المعترف بها أو سبق بها حكم، أما الحقوق التي يدخلها التجاحد والتناكر وتجري فيها المرافعة فلا يجوز لوالي الحسبة أن ينظر فيها لأنه يحتاج في ذلك إلى سماع البينات والتأكد من صحة ادعاء كل جانب من المتقاضين، وهذا لا يدخل في اختصاصه بل يدخل ضمن اختصاص القضاء.

ثالثا : لوالي الحسبة أن ينظر فيما عليه الناس من سلوك وتعامل وأن يبث أعوانه في الأسواق فإن رأى منكرا قائما أمر بازالته وان رأى معروفا متروكا أمر بفعله لَوْ لَمْ يستعده أحد أو ترفع إليه خصومة في ذلك. كما أنه يأمر بإزالة الغش وان لم يقدم إليه طلب من متضرر بذلك، وهذا العمل لا يدخل ضمن سلطة واختصاص القاضي الذي لا يحق له النظر في قضية الا بناء على طلب.

رابعا : إن ولاية الحسبة موضوعة لالزام الناس بفعل المعروف واجتناب المنكر، وعلى هذا فلواليها أن يستعمل في دعوته إذا لزم الأمر القوة والهيبة، ولا يكون بذلك خارجا عن حدود وظيفته، ولا متعديا لحدود ولايته في حين أن عمل القضاء على خلاف ذلك[34].

كما يتجلى اتفاق الحسبة مع ولاية المظالم في أن موضوعهما يرتكز ويستند على

الرهبة والقوة والسلطة، ودفع المضار ومنع العدوان تلقائيا ودون حاجة لرفع دعوى بذلك.

ويتجلى اختلاف الحسبة عن ولاية المظالم في أن هذه الأخيرة وضعت للنظر فيما عجز القضاء عن الفصل فيه. أما النظر في الحسبة فوضع لما ترفع عنه القضاة ولا يدخل ضمن اختصاصهم لتعلقه بالناحية الدينية أو الأخلاقية. ولأجل هذا كانت رتبة المظالم أعلى من القضاء ورتبة الحسبة أقل منه، كما تختلف الحسبة عن ولاية المظالم في ان لوالي المظالم أن يصدر احكاما في المنازعات، في حين لا يجوز لوالي الحسبة اصدار حكم.

وتجدر الاشارة في النهاية إلى أن والي المظالم يختلف عن القضاء والحسبة في أنه ينفرد بالاختصاص بنظر ما عجز القضاة عن تنفيذه من أحكام، نظرا لعلو مكانة المحكوم عليه مثلا، وكذا فيما عجز والي الحسبة عنه، من حمل الناس على عمل المعروف، ومنعهم من ارتكاب المنكر، فضلا عن نظره في جور الحكام والولاة كما سنرى ذلك في الفقرة الموالية.

المبحث الثاني
ولاية المظالم

ولاية النظر في المظالم كما يعرفها بعض الفقهاء[35] هي قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة.

ويقول ابن خلدون[36] : «النظر في المظالم وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي وكأنه يمضي ما عجز القضاة أو غيرهم عن امضائه.

والحكم في المظالم وهو أخذها من الغاصب المعتدي وردها إلى مالكها الحقيقي من مقتضيات الشريعة الاسلامية وأوامرها المفروضة على الأمة حسبما صرح بذلك القرآن الكريم ونطقت بها سنة الرسول ﷺ.

قال تعالى : ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾[37]، ويقول تعالى : ﴿ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون»﴾[38]، ويقول تعالى : ﴿فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا﴾[39] ويقول تعالى : ﴿ان لعنة الله على الظالمين﴾[40] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المنفردة من الظلم والواعدة مرتكبه بالعذاب الأليم.

وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم في صحيحه «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا».

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ انه قال : «الظلم ظلمات يوم القيامة» ورفع الظلم ونصر المظلوم يدخل في اطار الأمر بالمعروف وهما جماع الدين، واجب على كل فرد من المسلمين ولا ينال من هذا الوجوب أو ينفيه وجوب اقامة الخلفاء.

ولما كانت ولاية المظالم عبارة عن قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة وهي تستهدف تعقب أشر أنواع الظلم وهو ظلم الولاة وكبار رجال الدولة فإنه يشترط في ناظر المظالم أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاة فاحتاج إلى الجمع بين صفتي الفريقين وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين[41].

ونظرا للطبيعة الخاصة لوظيفة النظر في المظالم وتأرجحها بين القضاء والادارة والتنفيذ فإنها تحتاج إلى عدة عناصر متعاونة لكي تتم رسالة النظر في المظالم على أكمل وجه. وإذا كانت القاعدة في القضاء الاسلامي هي وحدة القاضي فإن وظيفة النظر في المظالم بعد الصدر الأول للاسلام كانت تتطلب توافر وتضافر عدة عناصر متعاونة، فقد ذكر الماوردي في الأحكام السلطانية[42] ان مجلس المظالم يستكمل نظره بحضور خمسة أصناف لا يستغني عنهم ولا ينتظم نظره الا بهم وهم :

1) الحماة والأعوان، وقد اختيروا بحيث يستطيعون التغلب على من يلجأ إلى القوة والعنف أو الفرار من وجه القضاء.
2) القضاة والحكام ومهمتهم الاشارة على صاحب المظالم بأقوم الطرق لرد الحقوق إلى أصحابها واعلامه بما يجري بين الخصوم لا لمامهم بشتى الأمور الخاصة بالمتقاضين.
3) الفقهاء واليهم يرجع قاضي المظالم فيما اشكل عليه من المسائل الشرعية.
4) الكتاب، ويقومون بتدوين ما يجري بين الخصوم واثبات ما لهم وما عليهم من الحقوق.
5) الشهود، ومهمتهم الشهادة على أن ما أصدره القاضي من الأحكام لا ينافي الحق والعدل.

ويتجلى مما استعرضه الفقهاء من اختصاصات محكمة المظالم أن هذه الاختصاصات لها صفة دينية وادارية وقضائية.

ففي الجانب الديني نجدها تختص بمراعاة استيفاء حقوق الله والعبادات الظاهرة كالجُمَع والأعياد والحج والجهاد والأوقاف الخيرية وقمع الظلم عموما.

أما الوظيفة الادارية فتشمل :

- تصفح أحوال ما وكل إلى كتاب الدواوين من خطأ.
- تنفيذ أحكام القضاة التي يتعذر تنفيذها لعلو قدر المحكوم عليه.
- النظر فيما عجز ولاة الحسبة في المظالم العامة.

أما الوظيفة القضائية لمحكمة المظالم فمنها ما يشبه القضاء العادي ومنها ما يشبه القضاء الاداري.

أما اختصاصاتها التي تشبه اختصاص المحاكم العادية فهي :

- النظر في الأوقاف الخاصة اذا تظلم أهلها.
- النظر في المتشاجرين والحكم بين المتنازعين.
- رد ما اغتصبه ولاة الجور وذوو النفوذ والبطش.

أما اختصاصاتها التي تشبه القضاء الاداري فهي :

- تعدي الولاة على الأفراد أو الجماعات من الرعية.
- جور الجباة فيما يجبونه من أموال.
- تظلم المستخدمين من نقص أرزاقهم أو تأخرها عنهم واجحاف النظر بهم.

الفصل الرابع

الخصائص المميزة لنظام القضاء في الاسلام

الميزة الأولى : الشريعة الاسلامية تلائم كل زمان وكل مكان، لأنها تنبذ الظلم وتميز بين جانب قضائي وجانب دياني.

إن شريعة الاسلام بحكم محاسن أحكامها هي ملائمة لكل عصر وأوان مهما امتدت الدنيا وتجدد تقدمها ورقيها، لأن شريعة مادتها القرآن الكريم الذي فيه نبأ ما قبلنا، وبيان ما يأتي بعدنا، وفيه حكم ما بيننا، وهو الكتاب الذي لا تنقضي عجائبه، ولا تبليه كثرة الترديد، وفيه علم الأولين والآخرين لا يمكن أن تكون قاصرة وخاصة بزمان دون زمان.

فشريعة مادتها القرآن الكريم الذي يحب العدل ويعد عليه مثوبة وأجرا، ويكره الظلم ويوعد بالعقاب عليه دنيا وأخرى، ويبين للحاكم منهج العدل الحقيقي، ومسلك

الحكم الصائب، ويوجب عليه ترك الاثرة، ومراعاة المساواة بين الخليقة من غير التفات إلى فارق ديني أو جنسي حتى يكون الناس بين يديه في العدل سواء لا فرق بين موافق في الدين أو مخالف، ولا بين معاد أو مجانف ولا بين قريب أو بعيد، بعيدة عن التقصير والقصور ومحفوظة عن أن يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها على مر الأزمان والعصور.

إن الشريعة تعتمد قبل كل شيء على وجدان الانسان لا على قوات السلطان. فبعض التنظيمات القضائية أو الدولية ليست في نظره الا وسائل تنظيم اداري، تتعلق بالاهتمام بشؤون الناس أكثر مما تتعلق بحكمهم، إنها ذات مهمة، هي إسعاد الناس وتدبير مصالحهم لا لمراقبتهم والتدخل في شؤونهم الخاصة، والعقوبات التي شرعها الاسلام هي قليلة العدد بالنسبة لعموم الجرائم. ثم هي في نظر الكثير من العلماء كفارات لما ارتكب الانسان من اثم، فيرجع إليه اذن واجب التقدم لتنفيذها عليه، حتى يطهر نفسه مما اقترفه أو هي زواجر لاصلاح حالة المجتمع وحمايته من ضعف الوجدان الانساني فيه. فسلطة القانون اذن وجدانية قبل أن تكون حكومية، وتدخل الدولة في أعمال الانسان الشخصية ضرورة لا ينبغي أن تتجاوز محلها.

ان غاية الشريعة هي مصلحة الانسان كخليفة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه، على إقامة العدل والانصاف وضمان السعادة الفكرية والاجتماعية، والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة.

فاتباع الطاعة في الأعمال الانسانية، يجعلها أعمالا شرعية والخروج عنها يجعل العمل الانساني في اطار خارج عن الشريعة ومن ثم فهو خارج عن الفطرة. وهذا السلوك الموجه، لا ينال به الفرد رضا الله فقط، ولكنه حينما ينظر إليه اخوانه في الدين، ويرون فيه القدوة الصالحة يحترمونه ويرون فيه الدليل العملي لنفاذ الخطابات الالهية، فيتبعونه. وبذلك يصبح مرضيا عند الناس وذا أثر فعال في خلق المجتمع الاسلامي المتمتع بالحقوق المؤدي للواجبات.

وليكون الانسان نفسه الحارس على ضمان العدالة، ونشر الحق لم يكتف الشارع بالتكليف بظاهر القانون والقضاء، بل كلف الانسان أن ينصف غيره من نفسه ولو كان القانون أو القضاء في جانبه. وقد لاحظ الفقهاء أن القانون، الوضعي الغربي يهتم بالمساواة بينما يهتم الاسلام بتحقيق العدالة، لأن المساواة تعني فقط تطبيق القانون القائم على الجميع، كيفما كان القانون، وكيفما كان الوضع أو النظام المستقر في البلد. بينما الشريعة الاسلامية، تقصد إلى تحقيق العدالة ولا تعترف بأي قانون مناف لمقاصدها.

وقد قال عليه السلام :«كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد». أي مردود على صاحبه. فأسباب الدولة نفسها لا تكفي لفرض القانون، الا إذا كانت تبررها الغاية المقصودة من بناء الدولة وهي ضمان العدالة وتعميم الحرية لجميع المواطنين.

ولهذا الاعتبار فرق الفقهاء بين الجانب القضائي، والجانب الدياني. فقد يصدر الحكم من القاضي فيصبح بذلك عدليا نافذ المفعول ليبيح للمحكوم له أن يتصرف بمقتضاه فيما حكم له به ولكنه من الجهة الديانية (وهي ما يرجع للديانة) لا يكون شرعيا الا إذا كان مطابقا لواقع الأمر، والمحكوم له مطالب بأن ينظر لنفسه، فإذا كان الواقع متفقاً مع القضاء ساغ له أن يستفيد من الحكم، والا حرم عليه ذلك. ووجب عليه أن ينصف خصمه من نفسه معترفا بالحقيقة على وجهها. والأصل في ذلك الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم عنه عليه السلام قال : «إنما أنا بشر، وإنكم لتختصمون الي، وعسى أن يكون بعضكم الحن بحجته من الآخر، فاقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء فإنما أقطع له قطعة من النار، فليأخذها أو ليتركها».

وقوله ﷺ «انما أنا بشر» البشر الخلق، يطلق على الجماعة والواحد، بمعنى أنه منهم، والمراد أنه مشارك للبشر في أصل الخلقية ولو زاد عليهم بالمزايا التي اختص بها في ذاته وصفاته. «وعسى أن يكون بعضكم الحن بحجته من الآخر»، تفيد هذه الفقرة أو الحجة أو البينة هي سلاح الخصومة في معركة الخصومة القضائية حيث تتصارع المصالح وتتقارع المزاعم.

والبينة هي الدليل أو الحجة، وهي مشتقة من البيان وهو الظهور والوضوح ومعناها البرهان الخاص الحاسم الذي يدعم دعوى المدعي ولذلك يقول الفقهاء البينة كاسمها مبينة.

والاثبات لغة هو تأكيد الحق بالبينة. وهو يعني اقامة الدليل أمام القضاء بالطريقة المحددة شرعا لتأكيد حق متنازع فيه، لذلك كان الاثبات في جوهره اقناعا للمحكمة بادعاء أو بآخر من جانب هذا الخصم أو ذاك.

إن البينة أو الاثبات هي الوسيلة العملية التي يعتمد عليها الأفراد في صيانة حقوقهم كما أنها هي الأداة الضرورية التي يعول عليها القاضي في التحقيق من الوقائع القانونية. ذلك أن ادعاء وجود حق محل نزاع من جانب أحد الأشخاص أمام القضاء ان لم يصطحب بتقديم الدليل عليه إلى القاضي فإن هذا الأخير لن يكون ملزما بل أنه لا يستطيع أن يسلم بصدق هذا الادعاء. فالحق له أركان ثلاثة هي : طرفاه ومحله

والحماية التي يسبغها القانون عليه. والاثبات ليس ركنا من أركان الحق ذلك أن الحق قد يوجد دون أن تتوفر الوسيلة إلى إثباته ومع ذلك فللاثبات أهميته العملية البالغة فالحق بالنسبة إلى صاحبه لا قيمة له ولا نفع منه إذا لم يقم عليه دليل وكثيرون من الذين يخسرون دعاواهم وبالتالي حقوقهم لا لشيء الا لأن الدليل يعوزهم.

وقد عبر الفقهاء عن هذا المعنى بأن الدليل هو فدية الحق بمعنى أن تقديم الدليل من جانب صاحبه عبء عليه أن يحمله للحصول على حقه. فالحق يتجرد من قيمته ما لم يقم الدليل عليه والدليل هو قوام حياة الحق، ومعقد النفع منه. فلا حق حيث لا دليل يؤكده، ولا دعوى حيث لا اثبات تستند اليه، والدليل هو الذي يظهر الحق ويجعل صاحبه يفيد منه والحق بدون دليل يعتبر هو والعدم سواء.

هكذا يجد كل صاحب حق نفسه إذا أراد المطالبة بحقه في حالة تعرض هذا الحق لانكار من جانب الغير، يجد نفسه مضطرا إلى إقامة الدليل على وجود الحق الذي يطالب به، حتى يمكنه الاستعاذة بسلطات الدولة في إعمال ما يكلفه القانون من حماية. وبغير إقامة هذا الدليل لا يستطيع أن يرتكن إلى هذه الحماية فيتعرض لفقدان كل ما يتضمنه حقه من مميزات ومنافع. ومن هذا يظهر أنه في مجال إعمال حماية الحقوق بمعرفة السلطة القضائية، يستوي تعذر تقديم الدليل لاثبات حق موجود مع انعدام هذا الحق منذ البداية.

ذلك أن وظيفة القاضي هي توزيع العدل بين الناس بتطبيق الأحكام على ما يعرض عليه من منازعات، وهذه الوظيفة تقتضي من القاضي علمه بالقانون، وعلمه بتحقيق الوقائع المتنازع عليها. أما العلم الأول فمفروض فيه بحكم توليته، وأما الثاني فيحصل له اما من طريق المعاينة الشخصية المباشرة، واما من طريق الترجيح أو الاستنباط مما يشاهده أو يسمعه من وقائع، أو مما يعرض عليه من مختلف وسائل الاثبات.

ويتجلى دور الخصوم في الاثبات في تقديم الأدلة، اذ أن الهدف الذي يرمي اليه الخصوم من الأدلة التي يقدمونها لاثبات ادعاءاتهم أمام القضاء هو إقناع القاضي بصحة ما يدعونه.

والقانون يضع القواعد التي تنظم تحمل كل منهم بنصيبه في الاثبات، أي ينظم حملهم لعبء الاثبات. أما القاضي فدوره أن يزن ما يقدم اليه من أدلة الخصوم في حدود ما يجعل له القانون من سلطة في هذا الصدد لبناء حكمه على أساس الاقتناع الذي يتحصل من هذه الأدلة، أي أن دور القاضي في الاثبات يقوم في الأصل على حياده بين المتنازعين.

ومن هذا يتجلى أنه في الخصومة أو المنازعة قد يتوفر أحد الأطراف على دليل أو حجة تثبت ادعاءه، وقد يفتقد الطرف الآخر هذه البينة والقاضي (كما ورد في الحديث) مطالب بالقضاء على نحو ما يسمع، وهذا ما يثبت أن الحاكم لا يمكنه الحكم بعلمه الشخصي وذلك بدليل الحصر الوارد في الصياغة. وإذا قضى الحاكم بشيء بحسب الظاهر، إذا كان في الباطن لا يستحقه فهو عليه حرام يؤول به إلى النار ذلك أن قضاء الحاكم لا يحل حراما ولا يحرم حلالا.

ومن كل هذا يتجلى لنا أن الشريعة الاسلامية تعرف نوعين من الحقائق : الحقيقة القضائية والحقيقة الواقعية. الحقيقة القضائية وهي التي يتوصل إليها القاضي في حكم هذه الحقيقة قد تكون متفقة مع حقيقة الأمر والواقع وقد تكون مختلفة متباينة، والمحكوم له طبقا لأحكام الشريعة الاسلامية مطالب بالنظر والتأمل فلا يجوز له شرعا الاستفادة مما حكم له به الا إذا كان مطابقا للواقع والا فإنه يقطع له قطعة من النار، أي يبوأ له مقعد في النار فليجلس على هذا المقعد أو ليتجنب الجلوس عليه.

الميزة الثانية : الإقرار في الشريعة الاسلامية يوافق النظريات الحديثة

إذا كان الاعتراف نوعا من الشهادة، لأن الفاعل يقر بأنه ارتكب جرما ما، أي أنه يشهد على نفسه، بأن ما تدعيه عليه النيابة العامة أو المدعي الشخصي هو صحيح. فإذا اعترف انسان وأقر على نفسه بارتكابه الجرم المنسوب إليه، فهل تنتهي المحاكمة، ويقال إن قناعة المحكمة قد تكونت ؟ وبتعبير آخر هل للاعتراف قوة الاثبات التام ؟

إذا كان البعض من الفقهاء يعتبر الاعتراف سيد البينات، وأن اعتراف المدعي عليه بصورة حرة في حضور الحكام، بأنه مرتكب الجريمة التي يحاكم من أجلها بينة كاملة، وبالتالي كافية للحكم عليه، وليس أعدل – في نظرهم – من عقوبة تطبق على شخص يعترف بمحض ارادته بأنه الفاعل الحقيقي.

وإذا كان البعض الآخر من الفقهاء قد بدأ ينظر إلى الاعتراف بأنه «بداية البينة» أي بداية الحجة وليس سيد الأدلة، ومن الواجب اجتماع عدة شروط، ليكون تاما، وعلى القاضي أن يتحقق منها قبل الحكم. ولم يَتَبَنَّ هذا الفريق من الفقهاء هذه النظرة الا بعدما لاحظوا أن كثيرا من الاعترافات جاءت مكذبة لزعم الفريق الأول فالفقيه البيان (ULPIEN) الروماني، يحدثنا أن الأرقاء كانوا يعترفون كذبا بارتكابهم جرائم القتل حتى يعدموا ولا يعودوا إلى ظلم أسيادهم. وقد حكمت محكمة فرنسية

على متّهم بقتله سيدة أرملة وأعدم، وبعد سنتين عادت هذه السيدة إلى بلدتها وهذه الحادثة معروفة في تاريخ الفقه بحادثة : «أرملة YSSY ايسي» وهي المدينة التي كانت تقطنها هذه الأرملة.

ونظرا لأن كثيرا من الاعترافات، تكون كاذبة، وذلك حين ينسب المدعى عليه إلى نفسه جرما لم يرتكبه، حبا في الشهرة، أو مدفوعا إلى ذلك بسبب مرض نفساني، أو رغبة منه في انقاذ غيره، أو طمعا في التخلص من حياة يكرهها، فيجب ألا يكون للاعتراف في المسائل الجنائية ما له من قيمة مطلقة في القضايا المدنية. فالاقرار المدني يلزم المقر، ولكن لا يلزمه بأكثر من المال، أما الاعتراف الجنائي فإنه يعرض حياته وحريته إلى خطر جسيم، ثم إن مصلحة المجتمع ليست في معاقبة أي كان، وإنما هي اكتشاف الحقيقة، والوصول إلى الفاعل الحقيقي. لأجل كل هذا توصل الفقهاء المحدثون إلى ضرورة اعتبار الاعتراف في المسائل الجنائية كغيره من الأدلة، خاضعة لتقدير الحاكم وحده.

إذا كانت هذه القاعدة لم تصل إليها التشريعات الوضعية الا بعد مدة طويلة من البحث والتصفح فإن هذه القاعدة كانت من المبادىء الأساسية التي عرفتها الشريعة الاسلامية، فالفقهاء يشترطون لاعتبار الاقرار حجة أن يكون المقر بالغا عاقلا، وان لا يصاحب اقراره اكراه سواء كان هذا الاكراه ماديا أو معنويا، وان يكون الاقرار واضحا كل الوضوح ودالا على الفعل كل الدلالة، وأن يكون المقر قادرا على فعل ما أقر به، كما اشترط بعض الفقهاء للاعتداد بالاقرار أن يكون الاقرار متكررا، وروي عن النبي ﷺ انه رد (ما عزا) عندما أقر على نفسه بارتكاب الزنا ولم يرجمه الا بعد أن أقر على نفسه للمرة الرابعة، كما أن سيدنا عمر بن الخطاب قرر هذه القاعدة وهي قاعدة عدم الأخذ باقرار المتهم ومن الماثور عنه قوله في هذا الخصوص «ليس الرجل بمأمو على نفسه إن أجعته أو أخفته أو حبسته أن يقر على نفسه».

الميزة الثالثة : القضاء وظيفة مستقلة، يتعهدها وليُّ الأمر بالتوجيه والإرشاد

لم يظهر منصب القاضي المتخصص الذي يتفرغ لما وكل إليه، والذي يتقلد ولاية القضاء على وجه التحديد، ويرجع ذلك إلى أنه في حياته عليه السلام كانت الدعوة غضة، تغمر بنورها القلوب، فتحيي الضمائر وتضاعف الشعور بالاثم، فكان المسلم الأول يعرف حقه كما يعرف حق غيره ويدرك واجبه وواجب غيره، وندر التشاحن والتدافع، فإذا وقع المحظور لجأ إلى صاحب الدعوة ليستوضحه الغامض من الأمر ويستجليه ما خفي عليه وكان قوله عليه السلام عندئذ محترما لذاته فينفذه الخصم تنفيذا تلقائيا دون حاجة إلى قوة جبرية.

وهكذا جمع الرسول عليه الصلاة والسلام بين التشريع والتنفيذ والقضاء، فلم يكن للمسلمين قاض سواه، وان كان الرسول قد عهد إلى ولاته بالقضاء بين المسلمين، فكان القضاء احدى وظائف الوالي وذلك بعد أن اتسعت رقعة الدولة الاسلامية.

فلما ولي الخلافة أبو بكر رضي الله عنه، عهد القضاء في المدينة إلى سيدنا عمر بن الخطاب، فظل سنتين لا يأتيه متخاصمان لما اشتهر عنه من الشدة والحزم، ولما اتسع سلطان الاسلام في الدنيا، وأخذ بهذه البسيطة المرتبة العليا، وأصبحت رايات الدين المحمدي تخفق على الحجاز، كما تخفق على العراق، وأعلامه تترنح على مصر كما تلوح على الشام، وسرت سراياه وبعوثه في المعمور، وانبثت جيوشه وجنوده في الأمصار والثغور، وكان القائد الأعلى لهذه الجيوش والمدير العام لهذه الأعمال هو الخليفة أضحى من المتعسر الاضطلاع لفرد واحد بتلك الأعمال الحربية والادارية مع مباشرة أعمال القضاء والحكومات في المنازعات والمخاصمات، فرأى سيدنا عمر فصل القضاء عن الولاية العامة وجعله مستقلا بنفسه. وهكذا كان عمر هو أول من وضع أساس السلطة القضائية المتميزة. ولم يقتصر سيدنا عمر على تنظيم السلطة القضائية في الاسلام، بل إنه قد وضع أول دستور لسلوك القاضي مما يصدق على القضاء في كل عصر وأوان.

لم يكتف سيدنا عمر بأن جعل القضاء وظيفة مستقلة، وخصص لها عاملا متفرعا للقيام بها، بل إنه حدد لعماله على القضاء أسلوب التقاضي، وآدابه، ووسائل الفصل بين المتقاضين مما يطلق عليه الفقهاء، «دستور القضاء» وإذا كان هذا الدستور قد جاء آية في الكمال والابداع، فلأنه جاء وليدا للتجربة والعلم معا.

وأهم وثيقة يشير إليها الفقهاء في هذا الصدد، هي خطاب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) إلى أبي موسى الأشعري، هذه الوثيقة التي حددت الأسس التي يصح للمحكمة أن تبني عليها قواعد العدل، وبينت الأساس الأصلي لبناء كيفية التداعي والقضاء في الاسلام، فكل ما أتى بعد ذلك من ترتب ونظام، فمن أصولها استمد، وعلى فصولها اعتمد، ومن العجيب أن هذه الرسالة يرويها المحدث في جامعة، ويعتمد عليها الفقيه في أحكامه ومسائله، ويستدل بها الأصولي لتأسيس حججه ودلائله، ويجعلها الأديب نموذجا لنسج خطبه ورسائله. ولأهمية هذه الرسالة، وكونها على قدم زمانها لم تزل طرية غضة في معانيها يتعين الاتيان بنصها وقد جاء فيها :

أما بعد : فإن القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم اذا أذلي إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له، آس الناس في مجلسك وفي وجهك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك.

البينة على المدعي واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين، الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا، ومن ادعى حقا غائبا أو بينة فاضرب له أمدا ينتهي إليه، فإن بينه أعطيته بحقه وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعماء.

ولا يمنعنَّك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع الحق، فإن الحق قديم، لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل.

والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجربا عليه شهادة زور أو مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة، فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر وستر عليهم الحدود الا بالبينات والايمان.

ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق.

وإياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس، والتنكر عند الخصومة أو الخصوم، فإن القضاء في مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر، فمن خلصت نيته في الحق، ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تزين بما ليس فيه شأنه الله فإن الله تعالى لا يقبل من العباد الا ما كان خالصا، فما ظنك بثواب عند الله في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله».

الميزة الرابعة : نظام ولاية المظالم في الشريعة الإسلامية قريب الشبه من نظام القضاء الاداري بمدلوله الحديث.

حتى يتسنى بسط سلطان القانون على كبار الولاة ورجال الدولة ممن قد يعجز القضاء عن اخضاعهم لحكم القانون، فقد أنشئت ولاية المظالم وفيها من خصائص القضاء والتنفيذ معا. فوالي المظالم قد يعرض لحسم المنازعات التي يعجز عن نظرها القضاء، وقد ينظر في الأحكام التي لا يقتنع الخصوم بعدالتها. وولاية المظالم كما يعرفها الفقهاء هي قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة.

والحكم في المظالم هو أخذها من الغاصب المعتدي وردها إلى مالكها الحقيقي من مقتضيات الشريعة الاسلامية وأوامرها المفروضة على الأمة حسبما صرح بذلك القرآن الكريم ونطقت بها سنة الرسول ﷺ.

قال تعالى : ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾، ويقول تعالى: ﴿ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون﴾، ويقول تعالى : ﴿فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا﴾ ويقول تعالى : ﴿ان لعنة الله على الظالمين﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المنفرة من الظلم والواعدة مرتكبة بالعذاب الأليم.

وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم في صحيحه «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا».

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال : «الظلم ظلمات يوم القيامة» ورفع الظلم ونصر المظلوم يدخل في إطار الأمر بالمعروف وهما جماع الدين، واجب على كل فرد من المسلمين ولا ينال من هذا الوجوب أو نفيه وجوب إقامة الخلفاء.

ولما كانت ولاية المظالم عبارة عن قود المتظالمين إلى التناصف بالرهبة وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة وهي تستهدف تعقب أشر أنواع الظلم وهو ظلم الولاة وكبار رجال الدولة فإنه يشترط في ناظر المظالم أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة وتثبت القضاء فاحتاج إلى الجمع بين صفتي الفريقين وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين.

ونظرا للطبيعة الخاصة لوظيفة النظر في المظالم وتأرجحها بين القضاء والادارة والتنفيذ فإنها تحتاج إلى عدة عناصر متعاونة لكي تتم رسالة النظر في المظالم على أكمل وجه. وإذا كانت القاعدة في القضاء الاسلامي هي وحدة القاضي فإن وظيفة النظر في المظالم بعد الصدر الأول للاسلام كانت تتطلب توافر وتضافر عدة عناصر متعاونة، ومن كل هذا يتجلى أن نظام المظالم في الدولة الاسلامية قريب الشبه إلى حد كبير من نظام القضاء الاداري بمدلوله الحديث.

الميزة الخامسة : لا يتولّى منصب القضاء في الدولة الإسلامية إلا من بلغ مرتبة القضاء.

لقد كان الخلفاء يدركون أن مهمة القاضي عسيرة، فإنه جرى على الا يولى القضاء الا من كان ذا فراسة، وحسن نظر في الأمور، وإذا كانت مهمة القاضي في جميع العصور هي تطبيق القانون على ما يطرح أمامه من منازعات، وكان القاضي بالتالي

يطبق القاعدة القانونية ولا يخلقها، فإن القضاء الاسلامي له وضع متميز لأن القواعد التي يطبقها القاضي محدودة وهو مضطر بالتالي إلى أن يجتهد فيستمد القواعد الجديدة من الكتاب والسنة. ولهذا انعقد اجماع الأصوليين على اشتراط مرتبة الاجتهاد فيمن يشغل منصب القضاء، فالقواعد القانونية اليوم مفصلة غاية التفصيل، وضعها المشرع في مجموعات مرتبة بحسب الموضوعات، ويقوم القاضي اليوم باختيار النص الذي يطبقه على المنازعة من بين مواد المجموعة الخاصة بالنزاع المطروح، أما القاضي الاسلامي، فليس أمامه الا المبادىء العامة المقررة في الكتاب والسنة، وعليه هو أن يكتشف النص الذي يطبقه فهو يقوم بعمليتين متكاملتين في الوقت ذاته : اكتشاف القاعدة ثم يطبقها على النزاع.

فالقضاء الاسلامي في هذه الناحية، أقرب إلى القضاء الاداري الحديث، لأن القاضي الاداري – كما كان القاضي الاسلامي من قبل – غير مقيد بنصوص تشريعية مفصلة، ومن ثم فإن مجال الاجتهاد أمامه متسع.

الميزة السادسة : القاضي المسلم لا يتقيد بالسوابق القضائية

يتردد القضاء في الوقت الحاضر بين مبدأين :

الأول : أن يلتزم القاضي بالسوابق القضائية، فلا يستطيع الخروج عليها، وهذا هو مسلك المحاكم الانجلوسكسونية بصفة عامة.

الثاني : ألا يتقيد القاضي بالسوابق القضائية.

ولقد كان مسلك سيدنا عمر في القضاء هو الأسلوب الثاني وقد عبر عنه في دستور القضاء الذي وجهه إلى أبي موسى الأشعري حيث يقول :

«ولا يمنعنَّك قضاء قضيته بالأمس، فراجعت فيه نفسك، وهديت لرشدك، أن ترجع إلى الحق، فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل».

وأثر عنه أنه قضى في حالتين متشابهتين بحكمين مختلفين فلما سئل في ذلك قال : تلك على ما قضينا، وهذه على ما نقضي.

واتباع هذا المسلك يعتبر نتيجة حتمية لمبدأ عدم الزام الاجتهاد الفرديّ، فمادام لا يوجد حكم صريح في كتاب الله وسنة رسوله، فإن لكل مجتهد أن يستمد من المبادىء العامة في المصدرين الأساسيين الحكم الذي يلتزم به في القضية المطروحة، وهذا الاجتهاد لا يقيد غير المجتهد، بل ولا يقيد صاحبه نفسه فيما بعد، لو هداه اجتهاد إلى حكم آخر.

الميزة السابعة : القضاء في الدولة الإسلامية مستقل عن السلطة التنفيذية، رغم تبعيته لهذه السلطة.

تجعل معظم الدول الديمقراطية الحديثة مبدأ فصل السلطات الأساس الذي تقيم عليه نظمها الدستورية، فتلك الدولة لا تكتفي بأن تميز بين الوظائف التشريعية والتنفيذية والقضائية للدولة ولكنها تحرص أيضا على أن تحدد العلاقة بين هذه السلطات، وقد قيل بنظام فصل السلطات كضمان للحرية ولشرعية الدولة، لأن وضع كافة السلطات في يد هيئة واحدة أو شخص واحد من شأنه أن يدفع أو يشجع هذه الهيئة أو الفرد على الاستبداد، بعكس توزيع السلطات، فإنه يجعل من كل سلطة رقيبة وموازنة للسلطات الأخرى في ممارسة اختصاصاتها فضلا عما يحققه تقسيم العمل من مزايا تتعلق باجادة العمل وسرعة انجازه.

لقد بدأت السلطات كلها مركزة في يد الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم بدأت السلطات تتميز تدريجيا باتساع رقعة الدولة الاسلامية، وازدياد المدنية والعمران، وتعدد المشاكل التي واجهها الحكام، وتفرع الواجبات التي ألقيت على عاتقهم، هكذا يمكن القول – بلا أدنى تردد – ان الدولة الاسلامية قد عرفت ثلاث وظائف متميزة هي التشريع والتنفيذ والقضاء على النحو المقرر في الدولة الحديثة.

وإذا كان فقهاء الشريعة الاسلامية قد ميزوا بين وظيفة التنفيذ والادارة، وبين الوظيفة القضائية بمختلف صورها، فإنهم لم يعتبروا الوظيفة القضائية وظيفة مستقلة عن الوظيفة التنفيذية، بدليل أنه قلما كان القاضي يقتصر على القضاء بل لم يروا غضاضة في أن يجمع القاضي إلى جوار القضاء وظائف تنفيذية لا علاقة لها بالقضاء اطلاقا مثل قيادة الجيوش وغيرها.

ولكن ادماج السلطة القضائية – من الناحية العضوية – في السلطة التنفيذية، لم يكن له أي مساس باستقلال القضاة في مباشرة وظائفهم بل أنه يتبين عند التدقيق ان استقلال القاضي في ممارسة اختصاصاته موفور بدرجة لا نظير لها في الدولة الحديثة، نظرا لموقف كل من رجال الادارة والقاضي في مواجهة التشريع الإسلامي.

فأساس الفصل في الدولة الحديثة، يرجع إلى كفالة الحرية الفردية وضمان شرعية الدولة، وهذه الاعتبارات يكفلها النظام السياسي الاسلامي لا على أساس الفصل بين السلطات، ولكن استنادا إلى الوازع الديني، والذي يجعل كافة المسلمين – حكاما ومحكومين – على قدم المساواة في الدنيا وفي الآخرة، والذي يحرر المسلمين عن اطاعة

أي أمر يتضمن معصية تفريعا على القاعدة المشهورة «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» ولهذا يجب أن ينظر إلى النظام الاسلامي في ضوء هذه الحقيقة، فالأساس الذيني للدولة الاسلامية هو طابع جوهري لها، بحيث يغدو كل حكم عليها بعيدا عن هذه الحقيقة.

ولكن الانفصال بين السلطة التشريعية الاسلامية، وبين السلطة التنفيذية (ومعهما السلطة القضائية) قد جاء نتيجة لطبيعة التشريع في الاسلام :

فالتشريع بمعناه الدقيق في الإسلام، إنما هو لله تعالى وعلى هذا الأساس لا تملك أية سلطة في الدولة الإسلامية سلطة التشريع أي ابتداع أحكام مبتدأة في الدولة. أما مواجهة الضرورات الجديدة فإنما يكون عن طريق استمداد ما يناسبها من أحكام التشريع الالهي وهذه الوظيفة يقوم بها فئة خاصة من المسلمين هم المجتهدون.

وبناء على هذا يكون ثمة انفصال تام بين التشريع من ناحية وبين التنفيذ والقضاء من ناحية أخرى، فالخليفة كرئيس للسلطة التنفيذية لا يملك التشريع، وان كان يملك الاجتهاد - كسائر المجتهدين - متى استوفى شروطه، وهو اذا اجتهد، فإنه انما يفعل ذلك باعتباره مجتهدا لا بوصفه خليفة.

وكذلك الشأن بالنسبة إلى القاضي، فإنه حينما يستنبط حكما ليطبقه في نزاع معروض عليه، فإنه يقوم بهذا النشاط باعتباره مجتهدا، ولهذا فإن القاضي الإسلامي مستقل في عمله بالرغم من تبعيته للسلطة التنفيذية، نظرا لأن القواعد التي يطبقها ليست من عمل السلطة التنفيذية بل هي مبادىء إلهية، أو مستمدة من الأصول الالهية.

الميزة الثامنة : نظام الشرعية في الدولة الإسلامية يقيد السلطان فيما يتخذ من قرارات بأحكام الشريعة الإسلامية، تطبيقاً لمبدإ المشروعية.

يسود الدولة المعاصرة مبدأ ذو أهمية خاصة من مقتضاه أن أعمال الهيئات العامة وقراراتها النهائية لا تكون صحيحة ولا منتجة لآثارها القانونية، كما لا تكون ملزمة للأفراد المخاطبين بها، الا بمقدار مطابقتها لقواعد القانون العليا التي تحكمها، بحيث متى صدرت بالمخالفة لهذه القواعد، فإنها تكون غير مشروعة، ويكون من حق الأفراد ذوي المصلحة طلب إلغائها والتعويض عنها أمام المحكمة المختصة.

وما من شك في أن تقرير هذا المبدأ، وهو ما يعرف بمبدأ المشروعية (Principe de Légalité) إنما يكفل حماية جدية للأفراد في مواجهة السلطة العامة، وذلك اذ يحقق قدرا من التوازن بين هذه السلطة ومفهومات الحريات العامة للمواطنين حيث يكون هؤلاء بمقتضاه في مأمن من أن تعتدي عليهم الهيئات الحاكمة على خلاف ما قرره القانون.

فقد أصبح من المسلمات في الوقت الحاضر، أنه لا يكفي للقول بحماية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة، أن تتأكد سيادة القانون في شأن علاقاتهم بعضهم ببعض، بل أصبح يلزم لتوكيد هذه الحماية أن يسود القانون علاقاتهم مع الدولة وما يتفرع عنها من هيئات عامة.

وبناء على ذلك فالسلطة التشريعية يتعين عليها أن تخضع للقانون الدستوري، وأن تباشر وظيفتها في حدود أحكامه كما يجب عليها أن تحترم القوانين العادية التي تضعها طالما هي قائمة لم تمسسها بالتعديل أو الالغاء، والسلطة القضائية تلتزم كذلك بأداء وظيفتها وهي تطبيق القانون على المنازعات التي تعرض عليها، وليس لها أن تخالف أحكام هذا القانون الملزمة بتطبيقه. والسلطة التنفيذية بدورها ووظيفتها تنفيذ القوانين، يجب عليها أن تحترم تلك القوانين سواء في مباشرتها لوظيفتها الحكومية أو في أدائها لوظيفتها الادارية وقد نظم القانون أوضاع ووسائل الرقابة على كل من هذه السلطات في مباشرتها لوظيفتها بما يضمن خضوعها للقانون ونزولها عند حكمه.

ولقد فصل الإسلام من قبل في أمر علاقة السلطة العامة بالأفراد على أساس «نظام الشرعية» فقيد السلطان فيما يتخذه من قرارات أو اجراءات أو فيما يصدره من أوامر بأحكام الشريعة الإسلامية وبذلك يكون قد سود القانون على السلطة العامة واعتبر الأول مصدر الثانية، وجعل واجب طاعة السلطة العامة مربتطا بمراعاتها القانونية فإن هي خرجت عليه سقط عن الأفراد واجب الامتثال لأوامرها، لأنها تعد حينذاك غير شرعية. ان على السلطة العامة أن تراعي فيما يصدر عنها من تصرفات أو أوامر كتاب الله وسنة رسوله قال تعالى : ﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فأولئك هم الظالمون﴾ وفي آية أخرى ﴿هم الكافرون﴾ وفي آية أخرى ﴿هم الفاسقون﴾ ان السلطة العامة ان اتخذت إجراء أو أصدرت أمرا للأفراد مجافيا لأحكام الشرع الاسلامي، كان الاجراء تحكميا وعدت هي ظالمة، ولا طاعة على محكوم لسلطة جائرة وقال رسول الله ﷺ «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره الا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» وقال عليه الصلاة والسلام «إنما الطاعة في المعروف» أي في حدود الشرع».

الميزة التاسعة : أصول الفقه الإسلامي وأسس القانون الشرعي تامة بنفسها محكمة بالتنظيم في نسجها لا تحتاج إلى تكميل ولا تنظيم.

إن أصول القضاء الإسلامي وأسس القانون الشرعي تامة بنفسها محكمة بالتنظيم في نسجها لا تحتاج إلى تكميل ولا تنظيم، لأنها من الدين والدين وحي من الله أوحاه إلى رسوله، وما فارق الرسول عليه السلام هذه الدنيا حتى ترك الشريعة واضحة

المناهج، عذبة الموارد، كاملة متيسرة المسائل، سهلة المقاصد، كفيلة بمصالح الدين والدنيا مؤسسة أصولها على قواعد محكمة، ومثل عليا. نعم حيث إن لطفه تعالى ورحمته اقتضت فتح باب الاجتهاد للعباد فيما يتجدد إليهم في هذه الدار من الحوادث ويبرز من الجزئيات في أبواب الاقضية والمعاملات، وكانت انظار العلماء في الاستنباط تختلف، وأفكارهم غالبا في الاستخراج لا تأتلف كثرة الأقوال بتعاقب الأعصار والأجيال، وفي ذلك ما لا يخفى من تشويش الأفكار مع ما ينشأ عن ذلك من الاضطراب وعدم حفظ النظام ودخول الأغراض والشهوات في التحاكم والمنازعات، وكل ذلك لا تحمده الشريعة، ولا تقبله أصولها التي أتت لحماية الذريعة.

وإني أرى أن الأمر يستلزم تنظيم مسائل الفقه المنتشرة في الكتب والدواوين وجمعها في ديوان جامع بعد التنقيح والترتيب واختيار حسن التبويب، وأحدث الأساليب وتجنب ركيك العبارة وحذف ما لا يحتاج إليه من الأقوال والخلافات، والاقتصار على الراجح أو المشهور أو ما به العمل، والتماس الحلول والطرق الصحيحة للحوادث الجديدة التي جاءت بها ظروف العصر مع مراعاة الأعراف والعوائد التي لا تضاد الشريعة ولا تخالفها في المصادر والموارد ولا يوجد أي مانع من ذلك شرعا يمنعنا، أو أي صارف معتبر شرعا أو عقلا يصرفنا، ولكن الخمود والجمود يؤولان بالشريعة إلى الإهمال ويؤديان باحكامها إلى الاضمحلال.

وقديما تنبه كبار العلماء الأجلاء لهذا الأمر واستنهضوا الهمم للتلافي والجبر وذلك بالوسائل الآتية :

1) بتأليفهم المؤلفات الجامعة، ومحاولتهم الاقتصار فيها على الأقوال المعتمدة، وحذفهم كثيرا من الخلافات، وهذا مؤلف الشيخ خليل في مذهب الامام مالك ما ألف الا بهذا الصدد، وكذلك ابن عاصم وغيره.

2) بتحجيرهم على الحكام أن لا يحكموا الا بالراجح أو المشهور أو ما به العمل.

3) ما أيقظوا له الهمم من كون الشريعة محيطة بحاجات الخليقة على اختلاف أجناسها وأصنافها وتباين نحلها وأعرافها، وان لها سياسة عادلة في الأحكام، يطابق روحها عدالة الاسلام، كما أن لها أقضية تحدث بقدر ما أحدثوا من الفجور، ورغبوا في اجراء ذلك وتطبيقه، من تحديد الأقوال وتنقيحها، واستنباط أحكام الجزئيات من قواعد الشريعة وكلياتها، حسبما تجدد من عوائد الأمة وأعرافها مما لا ينافي الأصول السابقة ولا يؤدي إلى خلافها. دون المحافظة على اللفظ واهمال المعنى حتى لا يختل النظام ويعتل المبنى إذ العبرة كما تقول القاعدة الفقهية بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

وإذا كانت الأحكام مستمدة من المواد الشرعية فلا علينا في التبويب والترتيب، ولا علينا في تسميته شرعا أو قانونا وقد سمى العالم المالكي ابن جُزَي كتابه في الفقه «بالقوانين الفقهية».

وقد كان السبب في كل هذا هو انقسام الفقهاء إلى فريقين :

فريق فرط ورأى أن القواعد الشرعية التي حكم بها لابد أن تكون على صورة «المدونة» أو الشيخ خليل عند المالكية، أو على صورة «المبسوط» عند الحنفية، أو «الوجيز» أو «المهذب» عند الشافعية، أو «المغني» عند الحنابلة، أو «المحلّى» عند الظاهرية ولا يمكن في نظرهم أن تؤلف أحكام الشريعة على خلاف هذه الصورة كما أنه لا يمكن التصرف في النصوص من حيث التطبيق، فلا تراعى قرائن الأحوال، ولا أعراف البلاد التي تتطور على مر الأعصار والأجيال ولا تعتبر السياسة الشرعية التي هي روح الأحكام. وقد كان وقوف هذا الفريق داخل هذا الحد الذي توهمه سببا في خرق الحدود الصحيحة وضياع الحقوق وجعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد كما سدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعا أنه حق مطابق للواقع، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع.

أما الفريق الثاني فافرط وسوغ الاختراع وأتى بما لا يساغ فسوغت من الأحكام ما ينافي حكم الله ورسوله.

وكلا الفريقين كما يتجلى حائد عن المنهج القويم، سالك غير الصراط المستقيم لتقصيرهم في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه، فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت امارات العدل واسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، وأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، فالعدل ليس محصورا في طريق واحد لا يتعداه، بل كل طريق أوصلت إليه فيه معتبرة مأذون بها من قبل الشارع اعتمادا على الكلية.

فتأليف كتاب جامع في كل فرع من فروع الأحكام والمعاملات والعبادات مرتب الأبواب، محكم النظام، مقتصر فيه على الصحيح من الأقوال، مراعى فيها العوائد والأعراف، ملاحظ للسياسات الشرعية والمحدثات الوقتية هو من الوسائل التي توصل إلى المقصود الذي هو العدل وكذلك بتبيين وتبسيط الاطلاع على الأحكام الشرعية لمختلف الدارسين والباحثين والمشتغلين بالقانون من قضاة وأساتذة ومحامين وطلبة.

ومتى تم تكوين لجنة أو لجان يرسم لهم اختيار الأبواب المحتاج إليها في الأقضية والمعاملات، ثم توزع الأبواب على هؤلاء العلماء ويقدم اليهم نموذج ومثال ينسجون على منواله نسجا واحدا بحيث تكون المؤلفات على نسق واحد في الأبواب والفصول والعبارة وتعقد الاجتماعات بقصد مقابلة ما أنجزته من الأعمال كل لجنة أو مجلس لتقرير ما هو تام النسج والصياغة وتدارك ما فيه خلل ومن المؤكد جعل الصياغة بعبارة مقتضية جديدة غير تابعة لتعبير النصوص القديمة المتسمة بالتعقيد والاختصار، وان تكون واضحة لا يشوبها الغموض، دقيقة لا يشوبها الابهام، كما يجب أن تكون للصياغة لغة فنية خاصة يكون كل لفظ فيها موزونا محدد المعنى، كما يجب أن يأخذ اللفظ معنى واحدا فلا يتغير معناه من مكان إلى مكان في نفس الموضوع بل يلتزم معناه في كل استعمالاته.

الهوامش

(1) تبصرة الحكام 8/2.

(2) مغني المحتاج 371/4

(3) سورة ص الآية 26. أما قوله تعالى ﴿إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾ ففيه وجهان : أحدهما خليفة لنا وتكون الخلافة هي النبوة، والثاني : خليفة لمن تقدمك فيها، وتكون الخلافة هي الملك.
وقوله : ﴿فاحكم بين الناس بالحق﴾ للحكم هنا وجهان أحدهما : انه مأخوذ من الحكمة التي توجب وضع الشيء في موضع، والثاني انه مأخوذ من أحكام الشيء ومنه حكمه اللحام لما في من الالزام.
وفي قوله ﴿بالحق﴾ وجهان : أحدهما بالعدل والثاني الحق الذي لزمك الله.
وفي قوله ﴿ولا تتبع الهوى﴾ وجهان أحدهما : الميل مع من تهواه، والثاني أن تحكم بما تهواه.
وفي قوله ﴿فيضلك عن سبيل الله﴾ وجهان : أحدهما عن دين الله، والثاني عن طاعة الله.

(4) سورة النساء الآية 105.

(5) سورة النساء الآية 65.

(6) سورة النور الآية 58.

(7) سورة النساء الآية 58.

(8) سورة المائدة الآية 49.

(9) سورة الحديد الآية 25.

(10) رواه البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجة والشافعي عن عمرو. وورواه الترمذي والنسائي عن أبي هريرة.

(11) اخرجه أصحاب السنن والحاكم والبيهقي من حديث بريدة.

(12) رواه أبو هريرة.

(13) رواه عمرو بن الأسود عن أبي أيوب الأنصاري وفي رواية أخرى «يد الله....».

(14) رواه البخاري ومسلم وابن ماجة والبيهقي عن ابن مسعود.

(15) اخرجه الحاكم وأبو داود والامام أحمد وغيرهم.

(16) رواه أبو داود والترمذي والدارمي وأحمد.

(17) رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجة وأحمد والبيهقي والحاكم.

(18) اخرجه النسائي وابن حيان.

(19) سورة المائدة آية 44، 45، 47.

(20) التوبة آية 112.

(21) لقد تولى ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين شرح هذا الكتاب بتفصيل وقال عنه أنه كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. اعلام الموقعين – الجزء الأول صفحة 86 وما بعدها.

(22) أدب القاضي – تحقيق يحيي هلال سرحان الجزء الأول صفحة 620.
(23) سورة النساء آية 141.
(24) ابن عابدين – الجزء الرابع – صفحة 229.
(25) أدب القاضي – تحقيق محيي الدين هلال السرحان – الجزء الأول – صفحة 634.
(26) رواه البخاري والترمذي والنسائي وأحمد.
(27) رواه ابن ماجد وأبو داود والحاكم وصححه.
(28) المغني لابن قدامة الجزء 11 ص 380 – الاسيوطي، جواهر العقود الجزء الثاني ص 263.
(29) الماوردي – الأحكام السلطانية – صفحة 65.
(30) سورة النساء الآية 34.
(31) فتح القدير – الجزء الخام – صفحة 485.
(32) ادب القاضي للماوردي – تحقيق محيي هلال السرحان – الجزء الأول – صفحة 264 – 266.
(33) صحيح مسلم بشرح النوري – الجزء العاشر – صفحة 228.
(34) عبد العال أحمد عطوه – نظام الحسبة في الاسلام – دراسة مقارنة.
(35) الأحكام السلطانية للماوردي صفحة 77 – الأحكام السلطانية لأبي يعلى الفراء – صفحة 73.
(36) المقدمة طبعة المكتبة التجارية الكبرى – ص : 222.
(37) سورة النحل آية 90.
(38) سورة ابراهيم آية 42.
(39) سورة النمل آية 52.
(40) سورة الأعراف آية 44.
(41) الماوردي – الأحكام السلطانية – ص 77.
(42) الماوردي – الأحكام السلطانية – ص 80.

2- الخلاصات

محمد علاّل سيناصر

كتاب الـ «بيغْرِفْشْرِيفْت» للمنطقي الألماني «فْرِيجَهْ»

يُعدّ عالِم الرياضيات الألماني، «غوتْلوبْ فْريجَهْ» (Gottlob Frege)، بحق مؤسس المنطق الرياضي المعاصر بفضل مؤلَّفه المعروف باسم «بيغْريفْشريفْت»؛ والمقابل الحرفي لهذا الإسم هو «كتابة المفهوم»، والمقصود به هو كتابة المفاهيم بطريق لغة علم الحساب، وَقَد تعاطى «فريجه» لهذا التأسيس، شعوراً منه بالحاجة إلى صياغة نظرية الأعداد الصحيحة في لغة منطقية صارمة، إذ كان غرضه كما كان غرض معاصره «ريشارد ديديكند» (Richard Dedekind)، هو إنشاء نظرية تُمَكِّن من إقامة البراهين بطريق لا يدع مجالا للصدفة ولا للحدس؛ لذلك، كان لابد من توضيح المفاهيم العددية الأولى التي ينبني عليها غيرها من المفاهيم، لاسيما وأن علماء الرياضيات، بدءاً من «لوجونْ ديريشْليت» (Lejeune-Dirichlet)، صاروا يعتقدون أنه بالإمكان التعبير عن كل مبرهنة في باب التحليل أو باب الجبر بنفس الدقة التي يتم بها التعبير عن المبرهنة في باب الحساب.

ومن هنا تساءل «فريجه» عما تستند إليه المبادىء التي يتولد منها الحساب كله تولد الشيء من أصله، أو تولد الشجرة من بذرتها، فكان جوابه أن هذه المبادىء تستند إلى عملية الجمع؛ بيد أنه يجوز أن نرى في هذا الجمع عملية تكرار د 0 د لدالّة هي د. أي عملية تولد صيغة استقرائية بطريقة تشبه تلك التي يحصل الانتقال من العدد 1 إلى العدد 2، ومن العدد 2 إلى العدد 3 إلخ، مع العلم أن بيت القصيد في مجهود «فريجَهْ» هو الضبط المنطقي للتوالي العددي المعبّر عنه بـ «إلخ».

وهكذا، فإن كتاب «بيغْريفْشريفْت» يكون قد تطرق إلى مسألة بناء المفهوم المنطقي : «التالي» أو ضده : «السابق»، تطرقا أفضى إلى ظهور مفهوم «المتتالية» أو «السلسلة» الهام، ذلك لأن السر في هذا الأمر، كما قال «برترانْد راسِّلْ» (Bertrand Russel) فيما بعد، هو الاستقراء الرياضي، وهو بالذات ما قام «فريجه» بدراسة نظريته العامة من غير الرجوع في ذلك إلى أية مسلّمة خاصة بعلم الحساب، أي بالاعتماد الكلّي على مسلّمات منطقية خالصة، فيرجع الأصل في وضع كتابة للمفاهيم على طريقة

الحساب إلى إرادة تحويل التعاريف الاستقرائية إلى تعاريف صريحة غير ضمنية[1].

وينطلق «فريجه» في تحليله من التمييز الذي أقامته النظرية العامة للمقادير بين صنفين من الرموز : أحدهما «المتغيرات» أو «الحروف»، والثاني «الثوابت» (نحو العلامات : «+»، «−»، «=» في الحساب، ونحو الروابط : «ليس»، «إذا»، في المنطق)، علماً بأن هذا التمييز لا تعلق له إلا بالرموز التي تدخل في كتابة الصيغ والمبرهنات والأدلة؛ ثم إن «فريجه» يخصص الفقرات 2 و3 و4 من كتابه المذكور للنظر في مفهوم «الحكم»، مستخرجا منه نتائج منطقية وفلسفية ذات أهمية بالغة، ذلك أنه يقسم الحكم إلى قسمين اثنين : أحدهما «مضمون الحكم» ويرمز إليه بخط أفقي : «ـــ»، والثاني «فعل الحكم» أو «الجزم»، ويرمز إليه بخط عمودي « »، فيكون الرمز المركب « ⊢ » دالاً على أن صيغة الواقعة بعده تفيد حصول حكم بمضمون مخصوص كما إذا صغنا ⊢ 2+3=5. فَبيّنَ أن هذه الصيغة لا تنطوي على مضمون تصوري معيّن هو 2+3=5 فحسب، بل إنها تفيد حصول الجزم بهذا المضمون المعين، ويستعمل «فريجه» الحروف القَضَوِيّة : با، جا... للتعبير عن هذه الأحكام ويحدد الروابط القضوية بكونها عوامل تدخل على مضامين قابلة لأن تصير أحكاماً.

كما أنه يستخدم في الفقرة 6 قاعدة الفصل أو قاعدة الوضع أي **modus ponens** التي توجب فصل النتيجة ⊢ جا عن المقدّمتين ⊢ با و ⊢ با ← جا. ويجعل من النفي في الفقرة 7 رابطاً يعمل في الحكم الواحد، وأما مفهوم «تساوي المضامين» ومفهوم «الدالة» ومعنى «العموم»، فقد عالجها جميعا في الفقرات 9 و10 و11 و12.

ولما كان «فريجه» قد جاء بالوسيلة التي تسمح بإنشاء دوالّ قضوية مركّبة من دوالّ قضوية بسيطة، فإنه عمد إلى الزيادة من العلامات والرموز المستعملة في الأحكام؛ ومعلوم أن الدالة القضوية (أو باصطلاح آخر : «القول المنفتح») التي تتضمن الرموز س، ص... تصير قضية (أو باصطلاح آخر : «قولاً منغلقا») متى استبدلنا بهذه الرموز علامات مقترنة بسُور واحد أو بأسوار كثيرة[2]؛ وعلى هذا، يكون «فريجه» أول من نظم استَعمال هذا الضرب من العمليات ونسّق منطقها تنسيقاً حاسماً عميقاً.

على أن كتابة المفاهيم بطريقة الحساب أحدثت منعطفا في المنطق يبتعد به عن صورته التقليدية، فقد صرفت عنه ضروب الالتباس، خصوصا ما تعلق منها بالنفي الذي يدل تارة على إسناد قيمة الكذب للقضية[3]، وتارة أخرى على الرابط الذي يدخل على القضية الواحدة.

كما أن هذه الكتابة أمدت المنطق بالخاصية الحسابية، فقد وضع «فريجه» المسلّمات الستّ التي تكفي لحساب منطق القضايا بحيث يمكن استنباط كل عبارة تحصيلية من هذه المسلمات عن طريق قاعدة الوضع وقاعدة الاستبدال (التي لم يذكرها «فريجه» صراحة)، كما أنه جاء بما يكفي من المسلمات لحساب منطق المحمولات من الدرجة الأولى مع التساوي، مستعملا للسور الكلّي استعمالا منسّقاً ومتسقاً.

ثم إنه في استخدامه للمفهوم الموسع للدالة وضَع الصيغة الرمزية؛ ـــ د (س،ص)، قاصداً بها أن ص تنتج عن س بتطبيق العملية د، فتكون الخاصية : خا، وراثية متى لزمت عن الصيغة : ـــ د (س، ص) النتيجة : خا (س) ← خا (ص)؛ هكذا يكون «فريجَهْ» قد أنشأ نظرية في المتتاليات هي بمثابة الأساس الذي يقوم عليه الاستقراء الرياضي.

وحاصل القول أن كتاب «بيغْريفْشريفْت» عمل متفرّد، أفاد فيه «فريجه» وأجاد بما أتى فيه من التنسيق الصوري لحساب القضايا والتأويل الدلالي لهذا الحساب، ومن استعمال مفاهيم «المحمول» و«المعمول» و«السور»، ومن الصياغة الصورية الكاملة لمنطق المحمولات من الدرجة الأولى.

(1) لهذه المشكلة جذور في تاريخ العلم الإسلامي. انظر : رشدي «الاستقراء الرياضي : الكرجي والسموأل» أعيد نشرها في كتاب : بين الجبر والحساب، باريس، Belles Lettres 1984.

(2) يترجم بعض المحدثين الناقلين هذه المفاهيم عن أصولها الغربية مفهوم «السور» أو «الحاصر» كما يقول مناطقة العرب والمسلمين بكلمة «مكمم» التي هي ترجمة حرفية لكلمة : «quantitatif» بكلمتي «الصدق» و «الكذب» مع العلم أن معناهما في هذا الاصطلاح منطقي صرف.

(3) تعوَّد علماء المنطق أن يترجموا القيمة المنطقية من المتضادتين : «Faux» و «Vrai» أو «O»، «I».

جان بيرنار

الوبائيات والأخلاق

إن ما سمعناه وقرأناه عن «الطاعون والكوليرا والجذري»، صار اليوم من قبيل أحداث التاريخ القديم. وظن الإنسان أنه في مأمن من تلك الأمراض الفتّاكة، إلى أن

تبيّن أن ما زال في تعداد الأمراض القاتلة مرضين اثنين : – السرطان بأنواعه، وداء فقدان المناعة «السيدا – الإيدس»، ويمكن القول بأنهما يُشكّلان وبائيات هذا العصر بمفهوم جديد يضيف الاعتبارات الأخلاقيَة والثقافية والاقتصادية إلى الاعتبارات العلاجية.

1) – فيما يتعلق بداء فقدان المناعة، أيُمكننا حجز المصابين في قرى أو معسكرات خاصّة بهم ؟ أيُمكننا منعُ المصابين من التنقّل من جهة إلى أخرى ونشر المرض بين الناس ؟ وهل يُمكننا أن نُصارح إنساناً اكتشفنا في دمه فَيْروس «السّيدَا» بعدما قام هو بالتبرّع بالدم، علماً بأن مصارحته قد تؤدي إلى الخصام العائلي أو الطلاق أو الفصل من العمل أو الانتحار ؟

كل هذه الأسئلة قد تدارستها اللجان الوطنية الاستشارية المتخصّصة، ووصلت هذه اللجان إلى أن المهم هو نشر نوع من الثقافة بين الناس تتوخّى الإفهام، وتتجنّب التخويف وتدعو إلى المزيد من التفهّم الجماعي والتكافل. ويبقى الحل الوحيد هو إيجاد الدواء الناجع.

2) – فيما يتعلق بالسرطان، ظهر أن هذا المرض ناتج عن عدة أسباب، واكتشف المتخصّصون أن التحكّم في معالجة السرطان يستوجب استعمال الإحصائيات لمتابعة تطوّر المرض عند المصابين ومتابعة نوعية أسباب المرض. وابتُكرت سجلات لهذا الغرض في الولايات المتحدة انطلاقاً من سنة 1942. لكن استعمال هذه السجلات يصطدم بضرورة المحافظة على سِرّية الموضوع. وقد كان السّرّ المهني وما يزال من واجبات الطبيب والمنتمين إلى المهنة من مساعديه. ويُخشى اليوم إن اتّسعتْ رُقعة متناولي الإحصائيات وشملت موظفين غير مُحلّفين، أن تتفشّى الأسرار وأن تُصبح مصائر الناس بين أيدي الجميع.

وقد تناول المؤلف بالأسلوب نفسه مسألة الأمراض الوراثية.

نيل أرمسترونغ

الجوانب التقنية للهبوط على سطح القمر

يدرس المؤلف باختصار الجوانب التقنية المدروسة قبل انطلاق المركبة الفضائية للهبوط على سطح القمر :

- اختيار المكان المناسب في القمر.
- اختيار أفضل مدار حول القمر يؤدي إلى نقطة الهبوط.
- اختيار نقطة الانطلاق من المدار في اتجاه نقطة الهبوط.

إن اختيار أي مكان من القمر رهين بنوعية البحوث المتوخاة، ولذلك، فتغيير المكان يستوجب بالتبعية تغيير العناصر الأخرى.

ويقول المؤلف إن أخذ صور للأرض من سطح القمر يساعد مستقبلاً على تدقيق أماكن سطح القمر نفسه ونقط الهبوط.

ثم يحدثنا على عناصر أخرى تدخل في الحساب وهي وزن المركبة، وشكلها ونوع الوقود أخذاً بالاعتبار السرعة المطلوبة ودرجات الحرارة.

المهدي المنجرة

التنوع البيولوجي : الجوانب الثقافية والأخلاقية

يأكد المؤلف أن التنوُّع البيولوجي أساس الحياة، ثم يتناول الموضوع في ثلاثة أقسام :

- البعد الرّوحي للتنوّع البيولوجي، ويستشهد هنا بآيات من القرآن الحكيم (المائدة، 48- الأنعام، 141- يس، 99- النحل، 133- الروم، 22- الزُّمر، 21).

– الجوانب الخُلُقية، ويقتبس المؤلف هنا فقرة من مقال البروفيسور «بيير شانبون» نشرها في جريدة «لوموند»، جاء فيها ضرورة احترام التنوع البيولوجي والتحام هذا التنوع بحياة الإنسان ومصيره في إطار نظام بيئي متوازن. لكن ما يؤسف له أن بني الإنسان يعيشون في عدم توازن جماعي لاستئثار أقلية منهم بثروات العالم، وعيش الأغلبية في فقر مدقع.

– الجانب الثقافي : لا وجود للتنوّع البيولوجي بدون التنوع الثقافي، ولا يمكن السماح بطغيان ثقافة ما (الثقافة الغربية) على ثقافات أخرى. فالعالَمية لا تعني وحدة القيم الثقافية، بل تعني التنوّع والتساكن.

الثقافة والعِلْم يسيران جنباً إلى جنب، ويشكّلان أساس النظام العالمي الحاضر. ولن يكون العلم حقيقيًّا إلاّ إذا اهتم بمشكلات الإنسان، وعمِل على خلق حوار مع الناس جميعهم، والثقافات جميعها.

حايم الزعفراني

الشريعة العِبرية في الغرب الإسلامي
مدخل : ولاءات وفضاءات حوار

إن اليهودية في المغرب الكبير، وفي المغرب الأقصى على الخصوص، استطاعت من خلال التشابه في اللغة، وفي البنيات الذهنية، أن تكوّن مجالات للتلاقي والتفاهم والتخاصب في ميادين الحياة اليومية والعادات، وفي التاريخ والثقافة، إضافة إلى الولاء للسلطة الشرعية التي تحكم البلاد والتي تعيش الجماعة اليهودية في كنفها.

ويدلنا تاريخ اليهودية في الأندلس والمغرب على فترات تألق فيها التلاقي إلى أعلى درجاته :

– مثال ذلك شخصية «ساموييل هاناجيد» المسمى الأمير. أو ابن النغريلة، المسمّى أيضاً أبو ابراهيم إسماعيل، وهو من رجالات القرن الحادي عشر الميلادي الذي كان وزيراً لملوك صنهاجة، وقد كان أحبهم وأخدمهم في البعثات الرسمية السياسية والعسكرية.

وقبله كان حسداي ابن شبروت وزير الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث وابنه الحكم، وكان يقوم هو أيضاً بمهمات رسمية خدمة للخليفة.

وقد كانت اليهودية في المحيط الأندلسي المغربي مزدهرة نتيجة ما كانت فيه من تسامح أثناء ازدهار العهد الأندلسي، وكذلك بعد النزوح إلى مدن المغرب في القرن الخامس عشر للميلاد. وكان العلماء اليهود المغاربة ظاهرين على يهود الأندلس في كفاءتهم العلمية كيهودا بن قريش (القرن التاسع) صاحب الرسالة الموجهة إلى يهود فاس، وإسحاق الفاسي المولود بقلعة بني حمّاد، مؤلف «التلمود الصغير».

أما الملاحظة الثالثة، فتتعلق بالشريعة العبرية وجوانب التشابه بينها وبين الشريعة الإسلامية. التوحيد هو القاسم المشترك بين الديانتين، والديانتان وضعتا نظاماً يضبط حياة الإنسان في جانبها الغيبي وجانبها العملي اليومي.

ومن وجوه التشابه أن النصوص المعتمدة في الديانتين هي الوحي المنزّل والسنة المتبعة ثم الاجتهادات في المعاملات. وقد تأثر اليهود كثيراً بالمنهج الفكري الذي ابتكره علماء الإسلام كما تأثروا بعلم الكلام والتصوف الإسلامي.

ونجد عند اليهود كذلك قيام علماء الدين بوضع الفتاوي عندما تطرأ نازلة أو جدّ جديد للدين فيه نظر.

روبير امبروكجي

التقاط الماء المعدني الحراري
في حَمَّة مولاي يعقوب

يشتمل المغرب على **120** نقطة ماء ذات الخصائص الطبية، منها : **10** مستغلة بشكل تقليدي. وغالباً ما يكون التقاط الماء المعدني الحراري من منطلقه في جوف الأرض عملية صعبة تختلف باختلاف البنيات الجيولوجية.

واهتمّ المؤلف هنا بحَمَّة مولاي يعقوب، قريباً من مدينة فاس، حيث تنبع مياه معدنية تبلغ حرارتها **54** درجة، وتتميّز بفوائد طبية معروفة.

وكان جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله قد أعطى تعليماته السامية في شهر مايو 1981 لجعل حَمَّة مولاي يعقوب ذات مستوًى وطني ودولي يأُمّها الناس للعلاج. وتناول المؤلف في هذه الدراسة المعطيات الجيولوجية، والتقويم الذي جرى في سنة 1988، ثم في سنة 1994، وزوّد دراسته للموضوع بخرائط جيولوجية وبيانات إحصائية.

روبير امبروكجي

ماضي ومستقبل الماء في وادي إيفران

يعالج المؤلف تقلبات كمّية الماء في وادي «تزكَيت» بمدينة إيفران. ففي سنوات 1979–1983، انقطع الماء في الوادي صيفاً وشتاءً، ولم تُفلح أمطار سنوات 1984 و1985 في إرجاع الكمّ المائي المعهود. وهذه الحالة مُضرّة بسكان المدينة البالغ عددهم 22 ألفاً، والمدينة مقرّ لقاءات دولية، وستصبح مركزاً جامعياً دولياً. لذلك كان من اللاّزم الاعتناء بمستقبل الماء في إيفران والبحث عن الحلّ للمشكلة.

يدرس المؤلف بإسهاب حالة الماء بإيفران في سنة 1984، ثم الأعمال الدراسية والهندسية الواقعة في السنوات 1985–1994. وترافق الدراسة خرائط وبيانات إحصائية.



Publications
de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 11-1994



Publications
de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 11-1994

La revue ACADÉMIA est une publication annuelle. Sa matière est diversifiée pour permettre à MM. Les membres des l'Académie d'y écrire selon leurs spécialités. Les autres publications dédiées aux travaux des sessions ou des commissions sont à thème unique.

Les textes publiés ici sont originaux. Leur reproduction intégrale ou partielle devra mentionner la référence à la présente publication.

La terminologie et les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs.

ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Charia Imam Malik, km 11, B.P. 5062
code postal 10.100
Rabat, Maroc

Télephones: 75-51-13 75-51-24
75-51-35 75-51-89

Fax: 75-51-01

Dépôt légal: 29/1982
ISSN: 0851-1381

LES MEMBRES DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Léopold Sédar Senghor : Sénégal.
Henry Kissinger : U.S.A.
Maurice Druon : France.
Neil Armstrong : U.S.A.
Abdellatif Benabdeljalil : Royaume du Maroc.
Emilio Garcia Gomez : Royaume d'Espagne.
Abdelkrim Ghallab : Royaume du Maroc.
Otto De Habsbourg : Autriche.
Abderrahmane El-Fassi : Royaume du Maroc.
Georges Vedel : France.
Abdelwahab Benmansour : Royaume du Maroc.
Mohamed Habib Belkhoja : Tunisie.
Mohamed Bencharifa : Royaume du Maroc.
Ahmed Lakhdar-Ghazal : Royaume du Maroc.
Abdullah Omar Nassef : R. d'Arabie Saoudite.
Abdelaziz Benabdallah : Royaume du Maroc.
Mohamed Abdus-Salam : Pakistan.
Abdelhadi Tazi : Royaume du Maroc.
Fuat Sezgin : Turquie.
Mohamed Bahjat Al-Athari : Irak.
Abdellatif Berbich : Royaume du Maroc.
Mohamed Larbi Al-Khattabi : Royaume du Maroc.
Mahdi Elmandjra : Royaume du Maroc.
Ahmed Dhubaïb : Royaume d'Arabie Saoudite.
Mohamed Allal Sinaceur : Royaume du Maroc.
Ahmed Sidqi Dajani : Palestine.
Mohamed Chafik : Royaume du Maroc.
Lord Chalfont : Royaume-Uni de G.B.
Amadou Mahtar M'Bow : Sénégal.
Abdellatif Filali : Royaume du Maroc.
Abou-Bakr Kadiri : Royaume du Maroc.
Hadj Ahmed Benchekroun : Royaume du Maroc.
Abdellah Chakir Guercifi : Royaume du Maroc.
Jean Bernard : France.
Robert Ambroggi : France.
Azeddine Laraki : Royaume du Maroc.
Alexandre de Marenches : France.
Donald S. Fredrickson : U.S.A.
Abdelhadi Boutaleb : Royaume du Maroc.
Idriss Khalil : Royaume du Maroc.
Roger Garaudy : France.
Abbas Al-Jirari : Royaume du Maroc.
Pedro Ramirez-Vasquez : Mexique.
Mohamed Farouk Nebhane : Royaume du Maroc.
Abbas Al-Kissi : Royaume du Maroc.
Abdellah Laroui : Royaume du Maroc.
Bernardin Gantin : Vatican.
Abdallah Al-Fayçal : R. d'Arabie Saoudite.
René Jean Dupuy : France.
Nasser Eddine Al-Assad : Royaume de Jordanie.
Anatoly Andreï Gromyko : Russie.
Jacques-Yves Cousteau : France.
Georges Mathé : France.
Kamel Hassan Al Maqhour : Libye.
Eduardo de Arantes E Oliveira : Portugal.
Abdel Majid Meziane : Algérie.
Mohamed Salem Ould Addoud : Mauritanie.
Pu Shouchang : Chine.
Mohamed Mikou : Royaume du Maroc.
Idriss Alaoui Abdellaoui : Royaume du Maroc.
Alfonso de la Serna : Royaume d'Espagne.
Al-Hassan Ibn Talal : Royaume de Jordanie.
Vernon Walters : U.S.A.
Mohamed Kettani : Royaume du Maroc.
Habib El Malki : Royaume du Maroc.
Mario Soares : Portugal.
Othmane Al-Omeir : R. d'Arabie Saoudite.
Klaus Schwab : Suisse

LES MEMBRES CORRESPONDANTS

Richard B. Stone : U.S.A. Charles Stockton : U.S.A.
Haïm Zafrani : Royaume du Maroc.

* * *

Secrétaire perpétuel : Abdellatif Berbich
Chancelier : Idriss Khalil
Directeur des séances : Habib El Malki

* * *

Directeur scientifique : Ahmed Ramzi

LES PUBLICATIONS DE L'ACADÉMIE

1. - Collection «Sessions»

1 - «Al Qods : Histoire et civilisation», mars 1981.
2 - «Les crises spirituelles et intellectuelles dans le monde contemporain», novembre 1981.
3 - «Eau, nutrition et démographie», 1er partie, avril 1982.
4 - «Eau, nutrition et démographie», 2e partie, novembre 1982.
5 - «Potentialités économiques et souveraineté diplomatique», avril 1983.
6 - «De la déontologie de la conquête de l'espace», mars 1984.
7 - «Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes», octobre 1984.
8 - «De la conciliation entre le terme du mandat présidentiel et la continuité de la politique intérieure et étrangère dans les Etats démocratiques», avril 1985.
9 - «Trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al-Ghazzali et Ibn-Maïmoun» novembre 1985.
10 - «La piraterie au regard du droit des gens», avril 1986.
11 - «Problèmes d'éthique engendrés par les nouvelles maîtrises de la procréation humaine», novembre 1986.
12 - «Mesures à décider et à mettre en œuvre en cas d'accidents nucléaires», juin 1987.
13 - «Pénurie au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes», avril 1988.
14 - «Catastrophes naturelles et péril acridien», novembre 1988.
15 - «Université, recherche et développement», juin 1989.
16 - «Des similitudes indispensables entre pays voulant fonder des ensembles régionaux», décembre 1989.
17 - «De la nécessité de *l'homo œconomicus* pour le décollage économique de l'Europe de l'Est», mai 1990.
18 - «L'invasion du Koweit par l'Irak et le nouveau rôle de l'O.N.U.», avril 1991.
19 - «Le droit d'ingérence est-il une nouvelle légalisation du colonialisme ?», octobre 1991.
20 - «Le patrimoine commun hispano-mauresque», avril 1992.
21 - «L'Europe des Douze et les autres», novembre 1992.
22 - «Le savoir et la technologie», mai 1993.
23 - «Protectionnisme économique et politique d'immigration», décembre 1993.
24 - «Les chefs d'Etat, face au Droit à l'autodétermination...», Avril 1994.
25 - «Les pays en voie de développement entre l'exigence démocratique et la priorité économique», novembre 1994.

2. - Collection «Le patrimoine»

1 - «Al-Dhail wa Al-Takmilah», d'Ibn Abd Al-Malik AL-MARRAKUSHI, Vol. VIII, 2 tomes (biographies maroco-andalouses), édition critique par M. BENCHARIFA, 1984.
2 - «Al-Ma' wa ma warada fi chorbihi mine al-adab», (apologétique de l'eau), de M. Choukry AL ALOUSSI, édition critique de M. Bahjat AL-ATHARI, 1985.

3 - «Maâlamat Al-Malhoune», 1er et 2ème parties du 1er volume, Mohamed Al-FASI, 1986, 1987.

4 - «Diwane IBN FOURKOUNE», receuil de poèmes présentés et commentés par Mohamed BENCHARIFA, 1987.

5 - «Aïn Al Hayah Fi Ilm Istinbât Al Miyah» : (Source de la vie en science hydrogéologique) de A. DAMANHOURI, Présentation et édition critique par Mohamed Bahjat Al-ATHARI, 1989.

6 - «Maâlamat Al-Malhoune» 3ème volume «Chefs d'œuvre d'Al-Malhoune», Mohamed Al-FASI, 1990.

7 - «Oumdat attabib fi Mârifati Annabat» (Référence du médecin en matière des plantes) d'Abou Al Khayr AL-ICHBILI, 1er et 2ème volumes, édition critique par Mohamed Larbi AL-KHATTABI, 1990.

8 - «Kitab attayssir fi al-moudawat wa tadbir» (Le Tayssir d'AVENZOAR), d'Abou Marwan Abdelmalik IBN ZOHR, édition critique par Mohamed Ben Abdellah ROUDANI, 1991.

9 - «Mâalamat Al-Malhoune» 1er partie du 2e volume, Mohamed Al-FASI, 1991.

10 - «Mâalamat Al-Malhoune» 2e partie du 2e volume, Mohamed Al-FASI, 1992.

11 - «Boghyat wa Tawashi Al Moussiqa Al Andaloussia», Azeddine Bennani, 1995.

12 - «Iqad Ashoumou'e (Musique andalouse), Mohamed Al-Bou'ssami, éd. critique par Abdelaziz Benabdeljalil, 1995.

3. - Collection «Les lexiques»

1 - «Lexique arabo-berbère», par Mohamed CHAFIK, 1990.

4. - Collection «Les séminaires»

1 - «Falsafat Attachriâ Al Islami» 1er séminaire de la Commission des valeurs spirituelles et intellectuelles, 1987.

2 - «Actes des séances solennelles consacrées à la réception des nouveaux membres». (1980 - 1986), décembre 1987.

3 - «Conférences de l'Académie» (1983 - 1987), 1988.

4 - «Caractères de la langue arabe et technologie», février 1989.

5 - «Droit canonique, fiqh et législation», 1989.

6 - «Fondements des relations internationales en Islam», 1989.

7 - «Droits de l'homme en Islam», 1990.

8 - «Interactions culturelles de l'Orient et de l'Occident», 1993.

9 - «Problèmes d'usage de la langue arabe au Maroc», 1993.

10 - «Le Maroc dans les études orientalistes», 1993.

5. - La revue «ACADÉMIA»

1 - «ACADÉMIA», revue de l'Académie du Royaume du Maroc, numéro inaugural relatant la cérémonie de l'inauguration de l'Académie par Sa Majesté le Roi HASSAN II, le 21 avril 1980, la réception des académiciens, les discours prononcés à cette occasion et les textes constitutifs de l'Académie.

2 - «ACADÉMIA», N° 1, février 1984.
3 - «ACADÉMIA», N° 2, février 1985.
4 - «ACADÉMIA», N° 3, novembre 1986.
5 - «ACADÉMIA», N° 4, novembre 1987.
6 - «ACADÉMIA», N° 5, décembre 1988.
7 - «ACADÉMIA», N° 6, décembre 1989.
8 - «ACADÉMIA», N° 7, décembre 1990.
9 - «ACADÉMIA», N° 8, décembre 1991.
10 - «ACADÉMIA», N° 9, décembre 1992.
11 - «ACADÉMIA», N° 10, septembre 1993.

TABLE DES MATIERES

• La *Begriffsschrift* de Gottlob Frege et la naissance de la logique mathématique contemporaine 15

Mohamed Allal Sinaceur

• Epidémiologie et éthique 31

Jean Bernard

• Technical aspects of a lunar landing 41

Neil A. Armstrong

• Biodiversity: cultural and ethical aspects 49

Mahdi Elmandjra

• Le droit hébraïque en Occident musulman. Propos liminaires: fidélités et espaces de dialogue 57

Haïm Zafrani

• Passé et avenir de l'eau au val d'Ifrane 65

Robert Ambroggi

• Captage du gisement hydrothermal de Moulay Yacoub 85

Robert Ambroggi

TEXTES ARABES

• Intégrisme, fondamentalisme, violence 103

Abdelhadi Boutaleb

• Réflexions sur le principe du droit des peuples à l'autodétermination 105

Mohamed Farouk Nebhane

• La pensée islamique, concepts et tendances 106

Mohamed Kettani

• L'affirmation de soi à travers des périodes de l'histoire du Maroc 108

Abdelkrim Ghallab

• Une ambassade de Saladin au Khalife Yacoub Al-Mansour 110

Abdelhadi Tazi

• Des idées en changement 111

Mohamed Sidki Dajani

• Caractères distinctifs du système juridique en Islam 112

Idriss Alaoui Abdellaoui

1- TEXTES

LA BEGRIFFSSCHRIFT DE GOTTLOB FREGE ET LA NAISSANCE DE LA LOGIQUE MATHEMATIQUE CONTEMPORAINE

Mohamed Allal Sinaceur

Gottlob Frege (1848-1925), fondateur de la logique mathématique, a fait toute sa carrière comme professeur de mathématiques à l'Université de Iena. Ses premiers travaux sont une thèse de doctorat consacrée à la *Représentation géométrique des figures imaginaires dans le plan (1873), une habilitation sur Les Méthodes fondées sur une extension du concept de grandeur* (1874) et un compte rendu très succinct sur les *Eléments de l'arithmétique* de H. Seeger[1]. Son premier travail sur la logique paraît en 1879[2]. Mais, d'après une lettre du 23 septembre 1902 au mathématicien américain Philip E. B. Jourdain, il s'en était occupé longtemps avant que la Begriffsschrift n'eût pris sa forme précise[3].

I

Cet opuscule de moins de cent pages est un chef d'oeuvre. Il marque à lui seul la naissance de ce qui est devenu la logique *mathématique*, conçue dans l'intention restreinte de donner à la théorie des nombres entiers un langage de part en part logique. Le caractère peu scientifique et très insuffisant du langage et des concepts fondamentaux de la théorie des entiers exigeait des moyens d'expression sans lesquels la mise en évidence des racines logiques du concept de nombre n'aurait pas été possible. Seuls Dedekind et Frege surent transformer la constatation d'une lacune en l'exigence de démontrer effectivement tout ce qui ne doit pas être admis sans démonstration ou d'exprimer les connexions logiques sans rien laisser à l'arbitraire et à l'intuition. Seuls ils ont donné un contenu scientifique à ce qui n'était qu'un manque ; le manque d'une méthode déductive, l'excès de lois et de suppositions tacites.

Un tel programme n'allait pas de soi : les mathématiciens déployaient le moins de précision et de rigueur dans la démonstration de l'élémentaire. Or l'élu-

cidation des notions de base était d'autant plus nécessaire qu'on voulait, depuis Dirichlet, que tout théorème d'analyse ou d'algèbre pût s'énoncer comme un théorème sur les nombres entiers. Ou, depuis Weierstrass, que l'arithmétique devînt le seul outil indispensable, avec la notion d'égalité et d'inégalité, pour la construction des réels et de l'Analyse classique. Frege déplorait qu'il ne fût possible ni d'avoir une idée claire du concept de nombre(4) ni de distinguer une séquence sans lacune d'une séquence avec des propositions intermédiaires tacites(5). C'est cette discordance que Frege relève dans le compte rendu de 1874 ci-dessus mentionné(6). Il y déplore l'absence de démonstration, le recours à la mémoire, l'à peu près. Pour y remédier, la simple écriture des mots de la langue parlée dont l'emprise n'offre, de par sa nature, aucune garantie logique(7). En effet, R. Grassmann notait bien que les mathématiques présupposent une logique non encore explicitée(8), mais ne fut pas capable de satisfaire à cette exigence. Il restait, malgré de louables efforts, prisonnier des perspectives traditionnelles. Pour briser l'étau du langage parlé et faciliter le contrôle de la pensée, Frege fut conduit à privilégier l'écrit, parce qu'on peut l'examiner de l'extérieur objectivement comme on examine un corps rigide et indéformable. Hilbert dira presque la même chose en rappelant que la déduction logique doit être mimée par une manipulation extérieure régie par des règles déterminées. Ce privilège rend plus facile d'imaginer un nouvel instrument d'analyse : un en ensemble de signes purifiés de toute ambiguïté et dont la forme strictement logique devait être adéquate à l'expression du contenu mathématique proprement dit(9).

Sur quoi reposent, se demandait Frege déja dans sa thèse, *les principes à partir desquels l'Arithmétique entière s'engendre comme à partir de son germe? Sur l'addition,* répondait-il, opération qui permet d'obtenir les autres opérations nécessaires au calcul, ce qu'on savait, mais opération qui combinait des composants ultimes, ce qu'on ne soupçonnait pas encore. Frege ne voulait pas encore aborder les notions qu'elle met en jeu. *Cela conduirait trop loin*, expliquait-il, non sans avoir observé davantage : par exemple que l'addition de deux grandeurs liées par la même fonction f peut être comprise comme la fonction résultant de l'itération f o f de f, une itération qui n'est pas étrangère à l'idée intuitive de suite infinie . *Toute formule de récurrence montre*, dit encore Frege, *comment le même procédé donne à partir du résultat pour 1, le résultat pour 2, 3, etc.* Quid alors de cet "etc." ? A partir de cette question s'impose l'idée d'expliciter la grammaire sous-jacente à la pensée conceptuelle, c'est-à-dire, d'expliciter la règle suivant laquelle "un concept étant donné, l'on puisse déterminer sans ambiguïté aucune le concept qui le suit immédiatement."

La *Begriffsschrift* aborde, aux yeux de Frege, une partie de ce problème : sans se préoccuper encore de définir la conceptualité propre de nombre, elle construit le concept logique *"suivre (ou précéder) dans une suite"*. Il s'agissait

de justifier l'idée même d'itération de fonction. *Frege pouvait le faire parce que c'était tout ce qu'il restait à faire* : en effet, depuis le travail de H. Grassmann[10], on savait démontrer les propriétés d'associativité et de commutativité de l'addition en utilisant, implicitement, le principe de récurrence mais sans définir a+b, dira Frege, on ne comprend pas a + (b + c)[11]. La première section de la *Begriffsschrift* et celles qui la suivent apportent des éléments pour répondre, non pas encore à la question : le fondement de l'arithmétique est-il intuitif ou purement logique ? mais à celle de savoir *jusqu'où* l'on peut aller grâce à la seule logique, dans l'intelligence du raisonnement arithmétique. C'est pourquoi il faut expliciter et justifier le principe de récurrence implicitement employé par H. Grassmann. Quelle que soit la signification donnée à l'intuition, l'idée de fondement logique ne signifie plus simplement la conviction qu'il est non intuitif, mais l'exhibition de la logique, qui donne sens à cette simple hypothèse. Ce souci d'effectivité et de positivité permit à Frege de substituer à l'idée qui fonde l'intuition même de la suite des nombres entiers, la construction de la fonction sous-jacente à l'aide de notions purement logiques. Il a donc vu, avant que l'on découvre les réserves de nature méthodologique liées à l'idée même d'«inductivité», la nécessité d'une méthode générale qui transforme chaque définition inductive en une définition explicite équivalente, Au lieu que H. Grassmann en restait encore à l'usage implicite du principe suivant lequel les mêmes transformations opérées sur les mêmes nombres donnent les mêmes résultats, Frege saisit pour ainsi dire le principe de ce principe fondateur, c'est-à-dire la fonction d'itération, et va plus loin encore, et probablement avant Dedekind, jusqu'à ses composants ultimes. Plus tard B. Russell dira bien que *la clé du problème, c'est l'induction mathématique* et rappelle que les définitions nécessaires à cette fin ainsi que la théorie générale de l'induction sont dues à Frege et furent publiées dès 1879 dans sa *Begriffsschrift : en dépit de la très grande valeur de cet ouvrage, je fus, je crois, dit-il, la première personne à le lire, plus de vingt ans après sa publication*[12]. Frege définit donc cette notion en se passant de tout axiome particulier à l'arithmétique, et l'idée de convertir des définitions inductives en définitions explicites se trouve donc bien à l'origine de la création de l'*Idéographie*. Alors qu'il lui arrive de regretter d'avoir *laissé plus qu'il n'était dû à la logique abstraite occuper le premier plan*, il rappelle à ses détracteurs que la *Begriffsschrift* doit être jugée sur les accomplissements de la troisième section[13]. Autrement dit, il les met au défi de pouvoir en transcrire les formules essentielles dans les systèmes qui avaient leur préférence, comme, par exemple, celui de E. Schröder[14].

Parlant de l'idéographie arithmétique qui, selon Frege, exprime *immédiatement la chose sans passer par les sons*, c'est-à-dire *sans passer par le langage naturel*[15], la *Begriffsschrift* élabore le supplément logique encore nécessaire. Elle prolonge l'arithmétique et la plonge, déja "idéographiquement", dans une

logique fidèle à l'intention traditionnelle de la logique une et universelle. Le propre des rapports logiques est d'être *partout*. Et il n'y a pas d'autre commencement pour la philosophie si ce n'est la logique, voie royale de l'ontologie elle-même, à moins qu'elle ne se contente de points de vue flous sur l'origine ou la genèse de la connaissance. Ces points de vue sont assimilés, dès la *Begriffsschrift*, à des questions de psychologie ou de grammaire. La question du fondement de l'arithmétique permet donc à Frege d'élaborer un type d'analyse qui déboute la théorie de la connaissance ou l'*epistemology* anglo-saxonne de droits acquis depuis Fries et Beneke. Dans la *Begriffsschrift*, l'aspect logique reste donc le souci le plus frappant, et la logique "nouvelle" est la première extension significative de la logique traditionnelle, une extension qui fournit à l'arithmétique le moyen d'expliciter ses propres articulations, et en même temps, une extension de la logique telle qu'elle implique un nouvel essor de la théorie de vérité - *la notion la plus simple et la plus communément employée, si caractéristique de la logique classique* - que Frege développera à partir de 1892. Cette logique est, comme dit Frege, une technique avancée, inscrite dans la dynamique de l'innovation scientifique[16]. D'où la portée des remarques de Frege qui corrige et réoriente le point de vue traditionnel. D'où aussi le soin qu'il prend à réinterpréter dans son système (§12), la logique reçue et transmise presque sans modification depuis Aristote comme un sous-ensemble très modeste du système idéographique.

II

L'analyse de Frege est conduite comme il le souligne dans le titre, dans l'Avant-propos, dans le (§1) de son opuscule et ailleurs, *sur le modèle de l'arithmétique. Elle établit d'entrée de jeu que la théorie générale des grandeurs*[17] - nous dirions toute théorie scientifique, et les mathématiques en particulier - utilise deux catégories de symboles : des "*variables*"[18] - Frege les appelle tout simplement des lettres - qui n'ont aucune signification par elles-mêmes, et des "*constantes*" (comme +, -, ou, en logique, ¬ «*non*», ⟶ «*implique*», etc.). Cette classification ne concerne donc que les catégories de symboles qui entrent dans l'écriture des formules, des théorèmes et des preuves, c'est-à-dire dans le système des énoncés qui se présentent avec l'ordre et la méthode inhérents aux mathématiques. Cependant, Frege se conténte ici de remarques trop succinctes. En effet, l'analyse des catégories de symboles entrant en jeu dans l'exemple qu'il donne : $(a + b)\ c = ac + bc$, suppose déjà l'idée de fonction et celle d'expressions plus simples telles que $4 = 2 + 2$ ou $4 = 2.2$ où, plus généralement $y = f(x)$, où la fonction f assigne la valeur y à la valeur x de l'argument. Au lieu de quoi, Frege aborde les jugements immédiatement dès les §2, 3 et 4 qui introduisent des élements de pure notation, fondamentaux, simples et décisifs, et en tire (§ 3 et 4) des conséquences logiques et philosophiques d'une ampleur inédite. En com-

mençant par l'idée de jugement, Frege a conscience d'innover, car la tradition, selon lui, partait toujours des concepts[19]. En revanche, il scinde le "jugement" suivant deux aspects : le contenu exprimé par un tiret (horizontal) spécifique ——— $2 + 3 = 5$ et l'acte de juger proprement dit. Comme seul le contenu peut être affirmé ou nié, c'est-à-dire *asserté* ou *"jugé"*, seul il peut être vrai, donc porteur de vérité, bien qu'à ce stade Frege n'utilise pas systèmatiquement le concept de vérité. Il se sert du signe composé $\vdash$ avec la partie horizontale qui indique la "pure représentation" d'un contenu et du tiret vertical qui le pose comme jugement, par exemple en prémisse ou en conclusion, comme dans $\vdash 2 + 3 = 5$.

En ouvrant la *Begriffsschrift* (ou *l'ouvrage plus tardif : Les lois de l'arithmétique*), on est frappé par cet aspect bidimensionnel. Il s'agit alors de combinaisons de formules complexes qui occupent des pages entières. Selon Frege, on doit *rechercher une concision telle que les deux dimensions du plan d'écriture puissent être employées pour la plus grande clarté de l'exposé et pour la plus grande clarté de la lecture*[20]. Cette bidimensionnalité de l'écriture n'est donc pas arbitraire. Les figures géométriques offrent parfois cet aspect ainsi que l'alignement des transformations d'une expression telle que:

$$\begin{array}{c} 2x^2 - 5x + 2 = 0 \\ 0 < x < 1 \\ \hline x = \frac{1}{2} \end{array}$$

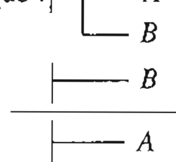
montre bien que les "contenus" des égalités ou des inégalités sont écrits l'un endessous de l'autre.

Le souci de visibilité des connexions logiques et de concision permet, avec cette écriture, de se passer de parenthèses. On comprend alors l'objection de Frege à l'argument que l'idéographie est mal commode à l'impression : le confort de l'imprimeur n'est pas, en logique, le *summum bonum*! Il serait très injuste, dira-t-il, de tenir la consommation d'espace comme une faute[21]. Il faudrait plutôt profiter de l'extension du plan. Nous le comprenons mieux non seulement parce que l'histoire de la logique lui a donné partiellement raison, parce que tout symbolisme n'exige que la peine de l'apprendre, mais surtout parce que l'histoire des mathématiques le justifie notamment par les schémas à trois dimensions utilisés pour exprimer, par exemple, les raisonnements complexes des suites de Leray-Serre. (les suites, dites spectrales, jouent un rôle considérables dans les calculs explicites des groupes d'homologie et de cohomologie en topologie algébrique).

Pour exprimer les jugements, Frege emploie les lettres propositionnelles A, B, , etc. et se contente pour le moment de l'alphabet réduit à ce genre de symboles. C'est au §5 qu'il introduit les opérations moyennant lesquelles on peut construire des énoncés composés à partir d'énoncés élémentaires du type

├—— A. Ainsi définit-il les connecteurs propositionnels comme opérateurs de contenus assertables à l'aide de tables de vérité qui ne disent pas encore leur nom, en notant l'implication (Frege dit "conditionnalité") par un tiret vertical, qui, combiné aux tirets de contenu, donne, pour, A implique B : ├┬— B └— A

A partir de là, les combinaisons plus complexes L ⟶ (A ⟶ B), etc. vont de soi et se définissent, pour ce qui concerne leur vérité, aisément. Le §6 introduit aussi la règle de détachement (*modus ponens*) *B* et *B* implique *A* permet de détacher *A*; en notation idéographique :



On peut suivre la présentation minutieuse de Frege lui même, reconnaître l'attachement du logicien à la visibilité et à la lisibilité qui caractérise le travail idéographique. Le §7 introduit la négation comme connecteur à l'aide d'un petit tiret vertical souscrit au tiret horizontal de contenu. *"non A"* s'écrit ├─┬─ A. La négation comme connecteur unaire sert, avec l'implication déja définie, à la définition d'autres connecteurs : la barre dite de Scheffer, les disjonctions (inclusive et exclusive), la conjonction et le rejet. Ensuite, Frege définit l'égalité de contenus (l'identité) (§8), la notion de fonction (logique) (§9-10) et l'idée de généralité (§11-12), notions trop importantes pour mériter une explication spécifique plus loin.

III

Quoi qu'il en soit, Frege, après avoir introduit et défini les éléments constitutifs de l'écriture conceptuelle, exprime à l'aide de son système de symboles, le quantificateur universel pour tout x : ——◡x◡——. Ce qui permet d'écrire, en ajoutant l'expression du contenu et le symbole de l'assertion :

——◡x◡—— $2x^2 - 5x + 2 = 0$.

En modifiant légèrement l'exemple que Frege donne dès le §1, on peut écrire :

$\forall\ x$: $(a+b)\,x = ax + bx$ ou ——◡x◡—— $(a+b)\,x = ax + bx$

Cela permet d'expliciter ce que signifie pour Frege d'avoir conçu son projet sur le modèle de l'arithmétique. Certes, il introduit l'usage moderne des *«variables»*. Cet usage est lié à l'idée que le rôle d'une variable dans une formule est celui du blanc laissé dans un questionnaire. Sa manière de redéfinir cette notion est liée à l'extension qu'il donne au concept de fonction. Comme il l'observe, (§10 *in fine), le concept de fonction de l'analyse que j'adopte de manière générale, est*

plus limité. Une fonction logique ne prend pas ses valeurs comme en arithmétique dans le domaine des nombres entiers ou d'autres nombres, mais ailleurs comme Frege l'explicitera plus tard. En traitant les expressions du type Px comme des énoncés ouverts, ou selon Russell, comme des fonctions propositionnelles, on obtient des matrices simples à partir desquelles on peut former, si le prédicat *P* signifie : *est un homme*, l'énoncé ouvert x est un homme ; et si la variable x désigne *Socrate*, l'énoncé *Socrate est un homme*, énoncé vrai si "*x*" est effectivement Socrate et faux si "*x*" est quelqu'autre, par exemple Alcibiade. Le fait de concevoir Px comme un prédicat à une place permet de considérer des relations du genre *Socrate aime Alcibiade* comme des prédicats à deux places qu'on peut écrire *A (x,y) ou "y"* est *Alcibiade*, etc. L'extension de la notion de prédicat-fonction met au jour une *fonction logique* distincte de la forme grammaticale qui bloquait Leibniz lui-même. Celui-ci, en effet, ne trouvait pas de solution à l'expression adéquate des relations. Il traduisait *Pâris aime Hélène* suivant la double prédication qui donne : *Pâris est aimant en tant qu'Hélène est aimée* . C'est à ce genre de complication que fait allusion Frege quand il évoque les essais qu'il a tentés en se basant d'abord sur le langage naturel, cette "main" qui, malgré sa capacité de remplir des tâches extrêmement diverses, ne nous suffit plus(22). La difficulté, due à l'obstacle grammatical, disparaît si *Hélène aime Pâris*, est considérée comme une instance de l'énoncé ouvert *x* aime *y*. A partir de *Hélène aime Pâris*, on forme l'énoncé ouvert *x* aime Pâris. A la place de *x* d'autres noms peuvent figurer qui entrent avec Pâris dans la relation qu'Hélène avait avec lui. En introduisant cette variation, l'expression *x* aime Pâris se décompose en une partie "constante" et une partie littérale, ici *x*, place vide de l'objet candidat à l'heureuse relation. Ainsi, *aime Pâris* est la fonction, et *x* son argument. Inversement, pour voir les choses autrement, on peut avoir : *x* est *aimé par Hélène* où *x* est une place que peuvent occuper d'autres noms propres. Mais alors être aimé par Hélène devient la fonction tandis que *x* devient l'argument. A partir de *x aime y*, on peut former soit des fonctions avec des arguments différents, soit des fonctions différentes avec des arguments identiques (cf. § 9). On voit par là, bien que Frege ne l'explicite pas encore, que la fonction n'est pas pour lui l'expression elle-même, c'est-à-dire un assemblage de signes. L'essence de la fonction n'est qu'un rapport de correspondance entre deux réalités, celle qu'on associe à la lettre *x* et celle qu'on associe à l'expression fonctionnelle du genre *f(x)*. Ce faisant, Frege exhibe le fondement commun des énoncés attributifs, des relations, des fonctions et des opérations les plus complexes. D'une part, l'énoncé qui affirme un contenu assertable n'est qu'un énoncé ouvert ne contenant aucune variable. C'est pourquoi les §§ 2-8 n'utilisent que des variables syntaxiques formées de capitales grecques. D'autre part, il unifie dans la même logique la théorie des énoncés singuliers et celle des énoncés quantifiés, en montrant la génération des fonctions à un seul, deux ou trois arguments. La

structure logique ainsi mise en évidence permet de passer de l'élémentaire au moins élémentaire en montrant qu'entre un prédicat et une relation il n'y a qu'une différence de degré de complexité, le nombre de places vides comme dans *P(-),P(-,-)* etc. Il considère que l'opération qui permet de former une proposition à partir d'un terme général ne porte que sur un seul terme, *P* dans *P(x)*, alors que dans la logique traditionnelle, le quantificateur universel formait une proposition en reliant deux termes généraux, le sujet et le prédicat, comme par exemple lorsqu'on dit que tous les *P* sont *Q*. C'est pourquoi l'analyse de Frege considère que le fait que le *parallélisme entre les opérations sur les propositions et celles sur les termes généraux est plus qu'une simple analogie. Il n'est pas seulement question de savoir mieux exprimer des nuances,* voire des différences inaccessibles aux capacités d'expression dont disposait la logique préfrégéenne, mais de reconnaître les éléments ultimes - et communs - de concepts que la langue naturelle distingue artificiellement parce qu'elle ne sait pas les analyser. Frege unifie dans la même logique la théorie des énoncés et celle des propositions quantifiées. En effet, il a donné le moyen de construire, pour les opérateurs appropriés, des fonctions propositionnelles composées à partir de fonctions propositionnelles simples. Mais il est obligé pour cela d'enrichir le stock de signes et de symboles dont il disposait pour les jugements. La suite exige, pour distinguer entre fonction, d'une part, et argument des variables d'individus, de l'autre, le passage à un autre calcul que la présentation d'un seul tenant de la *Begriffsschrift* ne permet pas de distinguer explicitement.

Frege montre mieux et très pédagogiquement, par les exemples : [le nombre 20 peut être écrit sous la forme d'une somme de quatre carrés] - et [chaque entier positif est représentable sous la forme d'une somme de quatre carrés], l'obstacle qui a empêché, pendant des siècles, le progrès de la logique. Dans l'optique traditionnelle, [*est représentable par la somme de carrés]* est le prédicat commun de deux propositions qui ne diffèrent que par le sujet différent : le nombre vingt dans l'une chaque entier positif pour l'autre. Or, la première proposition dit quelque chose au sujet d'un nombre particulier, le nombre 20 ; la seconde affirme quelque chose de l'énoncé ouvert *x est représentable par une somme de carrés*. La première est en fait une "instance" de la seconde. Son prédicat: (*est représentable sous la forme d'une somme de carrés*), est en fait la fonction qui peut avoir comme argument un nombre, le nombre 20 ou n'importe quel autre entier positif. Il suffira de placer un quantificateur devant l'énoncé ouvert : *peut s'écrire sous forme d'une somme de quatre carrés,* et d'y attacher une variable, pour obtenir un énoncé, car un énoncé ouvert où figurent des variables du *genre x*, devient automatiquement un énonce fermé (vrai ou faux comme les jugements dont il a été question), dès qu'on lui préfixe un quantificateur régissant - ou liant - la variable. Les expressions "*chaque entier positif*" ou "tout entier positif" sont de tels quantificateurs. Ce sont des opérateurs pure-

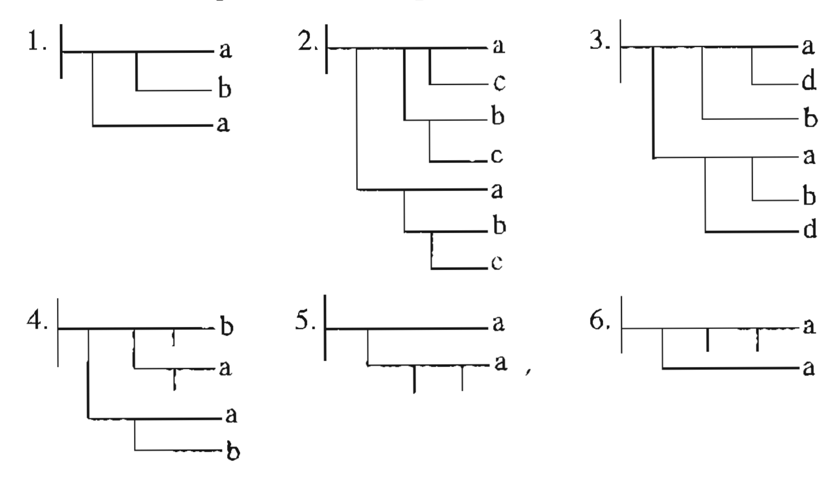
ment logiques que Frege n'analyse pas davantage dans la *Begriffsschrift*, mais qu'il considèrera plus tard comme des fonctions. Ainsi, l'expression explicite "pour tout *x*, si *x* est un *entier positif, alors il peut s'écrire sous la forme de quatre carrés*", possède une "*variable*" liée (on disait "*apparente*"). En effet, un énoncé ouvert (une fonction propositionnelle) contenant le symbole x devient, comme on l'a vu, un énoncé si on assigne à ces symboles des signes de nombres déterminés et si on y attache un quantificateur. Frege a donc systematisé pour la première fois l'usage et explicité la logique inhérente à ce type d'opérateur. Sans cela, l'usage des symboles dans la formulation des théorèmes mathématiques serait difficile à imaginer. La quantification, par exemple "*chaque entier positif* . . . ", est ainsi soumise à une logique propre, comme le sont les connecteurs, que Frege perçoit et dégage pour la première fois. On ne peut considérer "*le nombre 20*" et "*chaque entier positif*" comme des expressions de même niveau ou de même ordre. Le modèle des formes d'expression lisibles dans le langage ordinairement utilisé en arithmétique (au sens où celle-ci recouvre l'analyse) permet donc, à l'aide du concept logique de fonction, une analyse plus féconde. Elle va au-delà de la constatation des lacunes existant. Elle ouvre la voie à l'analyse des catégories de symboles (§1), à la théorie de la notation logique, à la logique elle-même.

L' idéographie opère une bifurcation en rupture avec la logique antérieure. Elle inaugure des précisions encore à affiner. Ainsi écartera-t-elle l'ambiguïté qui pesait sur la notion de négation exprimée par l'emploi du mot allemand «*verneinen*», appliqué à la fois à l'attribution de la valeur de vérité "faux" et à la négation au sens du connecteur unaire de la négation. De même, Frege renoncera à l'interprétation qu'il donne du signe «$\vdash$——» (§ 3) considéré encore comme prédicat commun à tous les jugements, sans entamer l'innovation majeure qui tire toutes les conséquences de la distinction entre l'acte de juger et le contenu d'un énoncé. Il reprendra, dans ses recherches sur le sens et la dénotation (1892) la notion d'égalité sur des bases plus satisfaisantes que la définition qu'il en donne dans la section ci-dessous traduite de la *Begriffsschrift*. Les hésitations entre aspects liés à l'expression et aspects en rapport avec le contenu disparaîtront au fur et à mesure que Frege approfondira sa démarche logique et sa théorie sémantique.

Cependant les explications souvent informelles qui caractérisent la première section ne doivent pas faire oublier le contenu des deux autres parties. Celle-là donne des énoncés une présentation, comme on dit aujourd'hui, "sémantique" La seconde contient le calcul classique des énoncés, présenté dans le cadre d'un système déductif qui s'étend à la logique des prédicats de premier ordre avec égalité. Mais ce calcul apparait sous forme axiomatisée. En effet, avec la règle de détachement - la règle de substitution est tacitement utilisée - six propositions primitives sont posées au fur et à mesure que se développe le calcul où ne sont



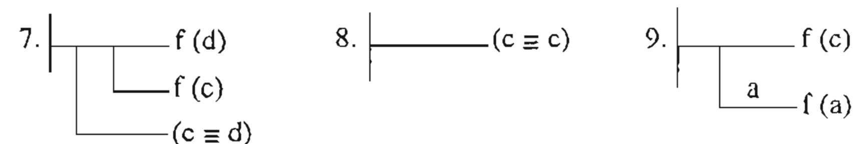
utilisées que l'implication et la négation des énoncés primitifs suivants :



Lukasiewicz a montré (1934) que les six premiers axiomes suffisent pour le calcul classique des énoncés dans le sens où toute tautologie au sens de ce calcul peut être dérivée de ces axiomes, du *modus ponens* et de la règle de substitution. En revanche, ces axiomes ne sont pas tous indépendants : en effet, le troisième peut être déduit des deux premiers à l'aide des deux règles d'inférence, de la règle de détachement et de la règle de substitution. On peut également simplifier le système en remplaçant les trois dernières propositions primitives par une seule proposition qui peut s'écrire $(\neg a \longrightarrow \neg b) \longrightarrow (a \longrightarrow b)$.

Il en est de même du fragment correspondant au calcul des prédicats du premier ordre avec égalité dont Frege livre une axiomatisation complète, avec un usage systématique et cohérent du quantificateur universel (interdéfinissable, puisqu'on dispose de la négation, avec le quantificateur existentiel). L'usage correct des quantificateurs permet de disposer d'un "marqueur de portée" et de "réduire le champ de la généralité". Il permet aussi de rendre compte de la validité des raisonnements construits avec les expressions «*quel que soit*», «*chaque*», «*tous*», etc. Un énoncé «quantifié» avec seules des variables liées est vrai indépendamment de la valeur des formules qu'on peut substituer aux variables. La logique de Frege étend ainsi le champ de la logique et permet de rendre visible, sans difficulté, la structure des propositions complexes et de l'employer de manière féconde pour le développement de cette nouvelle discipline. Frege indique minutieusement comment utiliser les lettres italiques variables libres - et les lettres gothiques - variables liées, comme il l'avait fait dans les explications informelles de la première section pour les capitales grecques en distinguant bien les signes des noms qu'on leur donne. C'est dans le §11 qu'il critique la règle selon laquelle on peut conclure de A ø (a) si a ne figure pas dans

A ⟶ A ⟶ ∀ a ø(a) . Avec les règles de généralisation et de particularisation, on a tout ce qu'il faut pour le calcul des prédicats avec égalité. Les axiomes précédents sont ainsi complétés :

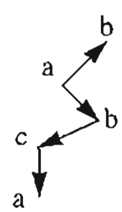


Il faut noter que l'axiome 7 suppose une quantification sur *f*, comme l'exige l'identité pour les prédicats. Enfin Frege utilise les quantificateurs avec toutes les précautions nécessaires, autrement dit avec les restrictions indispensables dans l'énoncé des principes qui régissent l'usage systématique des quantificateurs et des lettres de l'alphabet utilisées pour noter les "variables".

Ainsi constitué, le calcul du premier ordre avec égalité est appliqué dans la dernière section du livre où apparaît la quantification sur des fonctions, donc implicitement, un calcul du second ordre, plus riche encore. A ses yeux les explications informelles de la première section, et les échantillons axiomatisés de la seconde se prolongent de manière organique. Ils constituent un ensemble d'un seul tenant. C'est pourquoi la deuxième section (§13) rappelle que certaines lois logiques ont déjà été utilisées dans la première section comme règles pour l'usage des signes introduits mais que ces règles ne peuvent être exprimées dans l'idéographie elle-même. En revanche, la troisième section consiste en des dérivations qui doivent donner une idée générale de la maniabilité de cette idéographie . Elles supposent l'ensemble des règles introduites dans la première section et les lois posées ou déduites dans la seconde. Le tout met en place les moyens de réduire la notion de succession dans une suite à celle de succession logique et livre des propositions sur les suites sans recours à l'intuition d'une suite particulière. Les énoncés sur les suites dépassent en généralité tout ce qui ressemble à ce genre d'intuition. C'est pourquoi, faisant usage de la notion élargie de fonction, Frege introduit la notion ⊢—— *f(x,y)*, pour dire que *y* résulte de l'application de la procédure *f* à *x*. Après des manipulations logiques faisant intervenir les axiomes antérieurs et l'idée que, pour toute relation *f(x,y)*, des fonctions *F* sont telles que, si ⊢—— *f(x, y)*, alors *F(x)* ⟶ *F(y)*. Cette condition permet de considérer la propriété *F* comme propriété héréditaire dans la *f*-suite. Ainsi Frege fait-il intervenir *F* en relation avec *f* (héréditaire) pour l'éliminer ensuite dans la définition de *y* suit *x* dans la *f*-suite. Après quoi il démontre certaines propriétés de la *f*-suite, par exemple la transitivité, en montrant que si *z* suit *y* suit *x*, alors *z* suit *x*. La propriété successeur de *x* est alors bel et bien héréditaire. Cela étant, Frege fait intervenir alors la définition de la *f*-suite commençant par *x* et se terminant par *z*, ce qui est le cas si $z = x$ ou si *z* suit *x* dans la *f*-suite. Sur cette base il démontre que la propriété d'appartenir à la *f*-suite commençant par *x* est héré-

ditaire dans la *f*-suite. Dans cette construction logique, un moment essentiel est l'introduction du concept de procédure univoque. Il vérifie la propriété suivante : soit *x* un résultat d'une application d'une procédure univoque *f* à *y*, alors tout autre résultat de l'application de la procédure à *y* est identique à *x*. Intuitivement, cela correspond au passage d'un entier n à l'entier $n+1$. Mais Frege ne s'appuie sur nulle idée de ce genre et démontre le résultat suivant : si *m* suit *y* dans la *f*-suite, si la procédure est univoque et *x* est le résultat de cette procédure appliquée à *y*, alors *y* appartient à la *f*-suite commençant par *x*. En particulier, si la procédure est univoque et si *m* et *y* suivent *x* dans la *f*-suite, alors *y* appartient à la *f*-suite commençant par *m* ou *m* appartient à la *f*-suite commençant par *y*. Autrement dit, Frege élabore une idée d'ensembe totalement ordonné et obtient par des moyens logiques l'équivalent de ce qu'on appelle une chaîne. Il construit donc le type d'ordre qui garantit la sécurité opératoire du type de suite à l'oeuvre, par exemple, dans toute l'arithmétique.

Ainsi s'établit une théorie des suites qui sert à définir l'induction mathématique. Frege l'applique aux propositions données dans les *Grundlagen der Arithmetik* (1884). Mais dans la *Begriffsschrift*, Frege ne parle pas de premier élément comme le suggère le cas des nombres entiers, malgré l'importance soulignée (§27) du premier élément *x* d'une *f*-suite. Est-ce en raison de la généralité de procédures examinées ici comme illustration de ce qu'on peut faire avec l'idéographie ? Peut-être. Il n'en reste pas moins que des procédures non univoques sont définies au début d'une manière si générale qu'elles ne correspondent nullement à l'intuition de la suite naturelle des entiers puisque schématiquement, ce sont des branches d'arbres qui peuvent correspondre aux directions diverses:



Par rapport au but ultime, les résultats logiques partiels sont, comme on le voit, les sous-produits vivants d'une réponse (aussi impressionnante que fragilisée dans sa vision d'ensemble par l'antinomie de B. Russell) à une question ambitieuse, difficile à assimiler par les logiciens et les mathématiciens contemporains de Frege. L'analyse accomplie suppose la résolution, comme on l'a souligné, de l'obstacle qui réside dans la carence de la langue, car de cette exigence et de nulle autre, surgit, selon Frege, l'idée d'une *Begriffsschrift*. Si l'idéographie semble manquer de prédécesseur, c'est parce qu'elle répond à un manque que les efforts les plus importants, comme ceux de H. Grassmann n'ont pas satisfait ; à

une lacune que Frege parvient à identifier vraiment et à combler en construisant un nouveau langage, le cadre même de la formalisation, non seulement de l'arithmétique, mais d'autres théories scientifiques. On a reproché à Frege d'avoir autorisé qu'une lettre utilisée comme un symbole de fonction comme dans $\phi(A)$ puisse être considérée à son tour comme un argument d'une fonction. Van Heijenoort considère qu'un paradoxe peut être produit par cette tolérance. Mais ce que Frege fait, résulte de l'intention d'élargir la notion de fonction en éliminant l'idée de la variable comme quantité qui varie au profit de la variable comme catégorie de symbole et de renoncer à restreindre à des ensembles de nombres le domaine où les arguments prennent leur valeur. Certes, la possibilité ainsi offerte de généraliser "sur des fonctions" n'entraîne pas immédiatement de contradiction dans la *Begriffsschrift*; celle-ci apparaît avec la définition du successeur d'un cardinal proposé déjà dans les *Grundlagen der Arithmetik*. Elle est liée, comme dans les premières approches de la théorie des ensembles et des *Grundgesetze*, au passage, qu'on croyait automatique, de la compréhension à l'extension, des fonctions aux classes, où peut être construit le genre de démonstration connue comme le paradoxe de Russell. A ce stade et tout en évitant d'écrire le genre de choses qui conduit à des difficultés logiques, Frege ne dispose pas encore du cadre élargi qui eût permis, comme il le voulait, de contourner explicitement cette difficulté en distinguant la hiérarchie de fonctions d'ordre - ou de type différent. Bien que l'on ait dit que le paradoxe de Russell met en péril tout ce qui dépasse le premier ordre, toujours est-il que lui-même ne confond jamais les ordres, et c'est une raison suffisante pour penser que la construction frégéenne peut être réaménagée pour aboutir à la réalisation de son programme. C'est du moins ce qui explique que la pensée de Frege sur les nombres ait pu récemment suggérer de nouveaux efforts.

La logique classique a progressé depuis Aristote avec une lenteur voisine de la stagnation. Selon les termes de Poincaré, elle n'est plus stérile, elle engendre des contradictions. Cela rappelle deux choses: que pour les créateurs de la logique contemporaine il s'agit toujours de la logique, et d'autre part, quoiqu'en pense Poincaré, cette logique est aujourd'hui une des disciplines qui fait la fierté de l'esprit humain dans sa capacité de reconnaître ses propres mécanismes et ses propres exigences. La *Begriffsschrift* montre que la logique peut devenir un algorithme en général, c'est-à-dire un ensemble de règles qui gouvernent le passage d'un ou de deux énoncés à un autre, de telle manière qu'il ne se fait rien que par ces règles et en vertu d'elles. A cet effet, la *Begriffsschrift* livre tout ce que l'on exige d'un tel système et l'idée de vérité s'y incarne en calcul.

Au total donc, un bilan d'une abondance exceptionnelle : le calcul des propositions axiomatisé et son interprétation sémantique ; le calcul des prédicats, première bifurcation qui oriente la logique dans une direction insoupçonnée même depuis G. Boole, avec la définition et surtout l'usage propre des notions

de prédicat, d'argument et de quantification, ce qui permet une formalisation complète de la logique du premier ordre. Cette formalisation, la première de son genre, est réalisée dans la perspective philosophique d'une justification de notre savoir arithmétique. Enfin, parallèlement à Dedekind, Frege définit la notion d'ancestral d'une relation en vue de transformer toute définition inductive en définition explicite. Il y parvient au prix d'une quantification du second ordre qui conduit à des difficultés(23). Cependant, il n'examine pas les difficultés impliquées par la formulation idéographique et la théorie sémantique qu'il introduit dans le cas où elles s'appliquent à des domaines définis. Il ne voit pas de problème dans les rapports entre vérité et démontrabilité, bien que ce soit à travers son idéographie que ces problèmes, programme post-fregéen, soient posés ultérieurement. Mais l'effort ne s'est pas arrêté là puisque le premier volume des Grundgesetze der Arithmetik (1893) reviendra, pour les préciser, sur les notions d'identité, de prédicat, de définition. Frege développe une théorie sémantique en 1892, ce qui explique la richesse, en moyens d'expression, de l'idéographie revue, élargie et, pour Frege, finale, ce qu'elle reste largement pour nous.

NOTES

(1) G. Frege, Kleine Schriften, (K.S.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, pp. 1-86.

(2) La *Begriffsschrift* paraît alors à Halle. Elle a été rééditée par I. Angelelli et reproduite à Darmstadt en 1964, avec trois articles de Frege et en appendice les observations de H. Scholz et d'Husserl.

(3) G. Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, p. 111.

(4) Les fondements de l'arithmétique, trad. p. 116: «Notre science peut-elle-être si peu éclairée sur son objet le plus proche?».

(5) H. Grassmann, dont il sera question plus loin, avait conçu son manuel pour des institutions supérieures. Kleine considérera l'«élémentaire» du point de vue avancé du «fonder en hauteur» afin de mettre en oeuvre partout la même rigueur. Comp. Frege, Ecrits, p. 64: La langue n'est pas régie par des lois telles que l'observance de la grammaire puisse suffire à garantir la rigueur formelle du cours de la pensée.

(6) Cf. Frege, *Kleine Schriften*, op. cit. pp. 83-84.

(7) Voir également *Begriffsschrift*, Avant-propos et notamment § 3. Le thème de l'emprise des mots sur la pensée apparaît également chez Grassman.

(8) R. Grassmann est le frère de H. Grassmenn. Cf. *Die Formenlehre*, Avant-propos, p; 3, 1872, reprise par Georg Olms Hildesheim, 1972. Dans la lettre de F. Klein à Frege, du 14 août 1881, F. Klein: J'ai été frappé par le fait que vous ne mentionnez nulle part les travaux de R. et spécialement de H. Grassmann qui ont cependant avec vos efforts les points communs les plus divers. Sans avoir tout à fait raison, F. Klein n'avait pas non plus tout à fait tort. Cf. Frege, *Wissenschftlicher Briefwechsel*, Ed. F. Meiner, Hamburg, 1976, p. 134.

(9) Ecrits, p. 66.

(10) Hermann Grassmann, *Lehrbuch der Arithmetik für höhere Lehranstalten*, Berlin, 1861. Hao Wang a partiellement analysé ce livre dans son étude The axiomatisation of arithmetic, publiée en 1975 dans le *Journal of Symbolic Logic*, 22, 145-158, reproduit dans *A Survey of mathematical Logic*, North-Holland Amsterdam, 1962.

(11) G. Frege, *Les Fondements de l'arithmétique*, op. cit. pp. 131-132.

(12) Cf. B. Russell, *Introduction à la philosophie mathématique*, Payot, 1991, p. 76.

(13) *Ecrits*, p. 71.

(14) Ibid. p. 79

(15) Ibid. p. 68.

(16) Ibid. p. 69.

(17) Grandeur, c'est-à-dire Grösse en allemand, suggère l'idée de quantité, mais les frères Grassmann en avaient fait un terme qui désigne tout objet de la pensée.

(18) Nous utilisons le mot «variable» que Frege voulait bannir. L'usage peu rigoureux qui en était fait ne justifie pas de le supprimer totalement du langage. Comme le dit Halmos: en matière de langage et de notation, la tradition l'emporte sur la raison pure.

(19) Ibid. p. 74.

(20) Ibid. p. 68.

(21) *Ecrits logiques*, op. cit. p. 77.

(22) Kneale reproche à Frege de ne pas avoir distingué les deux calculs, celui des propositions de celui des prédicats (cf. *The development of Logic*, Oxford, 1962, p. 489). Mais ce reproche recouvre un malentendu historique. En effet, Frege voulait éviter la distinctions entre *Primary propositions* et *Secondary propositions* chère à Boole et, au lieu de cela, il déploie l'ensemble «génétiquement» pour ainsi dire et comme d'une même coulée, d'un seul jet, *das Ganze aus einem Gusse herstellen* (Nach. Schrift. op. cit. p. 15).

(23) Frege s'explique là-dessus dans sa correspondance avec B. Russel. Cf. *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, op. cit. pp. 213-214.

ETHIQUE ET EPIDEMIOLOGIE

Jean Bernard

"En quelques jours à peine les cas se multiplièrent et il devint évident, pour ceux qui se préoccupaient de ce mal curieux, qu'il s'agissait d'une épidémie... La déclaration obligatoire et l'isolement furent maintenus. Les maisons des malades devaient être fermées et désinfectées, les proches soumis à une quarantaine de sécurité, les enterrements organisés par la ville écrit Camus dans *«la Peste»*. Et, depuis longtemps, les sociétés humaines ont été contraintes, en présence d'une redoutable épidémie de peste, de choléra, de typhus, de limiter la liberté de l'individu, d'imposer les quarantaines dans les ports et dans les villes, la déclaration obligatoire des maladies.

Il en fut ainsi aussi pour la lèpre. Mais dans des conditions fort différentes. La peste, le choléra étaient, sont des maladies aiguës. Les épidémies, si dramatiques, si meurtrières qu'elles fussent, étaient limitées dans le tenps comme étaient limitées dans le temps les restrictions apportées à la liberté de l'individu.

Avec la lèpre, maladie chronique, c'est pendant plusieurs années, parfois plus de dix ans, que sont imposés à l'individu isolement, solitude, vie anormale et misérable. Ceci sans aucun bénéfice pour lui. Seulement pour protéger la société. Et le résultat final, la quasi disparition de la lèpre en Europe n'a été obtenue qu'après plusieurs siècles de malheurs individuels.

La nouvelle définition de l'épidémiologie nous conduit à considérer des situations moins aiguës, moins dramatiques, mais plus malaisément traitées quand il faut à la fois protéger l'individu et la collectivité. Et, même dans le concept classique de l'épidémiologie, à quel moment, à quel degré de l'épidémie, des contraintes restreignant la liberté de l'individu peuvent-elles être imposées ?

Deux questions importantes sont ainsi posées. Le SIDA a valeur de modèle pour l'une; le cancer, et plus récemment les maladies génétiques, pour l'autre.

Ethique et Sida

Voici treize ans, en 1981, le monde connaissait comme aujourd'hui les

conflits, les discordes, les misères. Mais les progrés de la médecine suscitaient de grandes espérances. Les deux révolutions successives, la révolution thérapeutique qui commence avec les sulfamides en 1937, la révolution biologique qui lui succède avec la pathologie moléculaire et la génétique, ces deux révolutions transforment le destin des hommes. La tuberculose qui, de la phtisie des héros romantiques à la Montagne Magique, tua tant de jeunes êtres, est pratiquement vaincue. La syphilis guérit en quelques semaines. Et même la redoutable leucémie aiguë des petits enfants est curable dans les deux tiers des cas. Les hommes pensent que la science va bientôt triompher de toutes leurs maladies. Ils se tiennent presque pour immortels. Cette espérance, cette confiance en la médecine se trouvent soudain troublées, bouleversées par le SIDA comme par un cataclysme de la nature. Certes les épidémies appartiennent à l'histoire de l'humanité. L'illustre pasteurien, Charles Nicolle, l'a bien montré lorsqu'il décrit "*Destins des maladies infectieuses*". La peste, selon un historien américain, tua pendant le calamiteux XIVè siècle un tiers des Français, la peste qui répand la terreur de Daniel de Foe à Albert Camus. La syphilis envahit l'Europe au temps des Borgia et les victimes de la grippe dite espagnole en 1919 se comptent par millions, sont plus nombreuses que les victimes de la guerre qui vient de se terminer.

Mais ce qui est nouveau, ce qui crée l'émotion, l'angoisse, c'est l'arrivée du SIDA dans un monde qui se croyait définitivement protégé. Emotions, angoisses qui sont vite accrues par les relations établies entre le SIDA, le sexe et la mort.

Et très vite se développent les malentendus, les informations erronées, la survivance de magie, voire de démonologie ancestrales. Bientôt, on canstate que la pandémie mondiale par le virus de l'immunodéficience acquise regroupe en fait trois épidémies.

La première épidémie concerne les personnes infectées, le seul critère d'infection actuellement disponible étant la recherche de la séropositivité anti VIH.

La deuxième épidémie concerne les cas de SIDA avérés, phase terminale de l'infection.

La troisième épidémie est celle des conséquences éthiques, sociales, culturelles, économiques et politiques engendrées par les deux premières épidémies et la peur qu'elles provoquent. Cette angoisse, cette peur sont encore augmentées par l'état de la recherche scientifique faite d'alternance, de progrès, de stagnation. Progrès, évolution parfois très remarquables bousculant fort heureusement les mesures statiques parfois proposées. Stagnation inévitable mais tragique lorsqu'elle nous oblige à assister impuisssants à l'inéluctable aggravation de la maladie.

Les questions éthiques peuvent être classées sous deux chefs :

1/ Questions concernant l'ensemble des Sidéens.

L'isolement systématique des Sidéens dans des camps, des villages qui leur seraient réservés a été proposé en fonction d'une analogie grossière établie avec l'isolement médiéval des lépreux. Il n'est guère justifié.

Moins sévère mais néanmoins très contraignante, la limitation des voyages a été envisagée avec interdiction d'entrée, de séjour dans certains pays. Cette interdiction entraîne l'organisation de contrôles rigoureux aux frontières. Elle est difficilement acceptable moralement. Elle est probablement peu efficace, le virus étant assez indifférent aux contrôles policiers.

2/ Questions concernant les individus.

L'examen systématique d'un généreux donneur volontaire de sang révèle qu'il est porteur du virus du SIDA. Que faut-il faire ? Lui annoncer cette constatation avec le triple risque de suicide, de divorce, d'éviction de son travail ? La taire avec le danger de la contagion, de la maladie répandue ?

Le Comité Consultatif National d'Ethique, consulté des 1985, a considéré que la révélation de la vérité était nécessaire mais qu'elle devait être entourée de précaution, qu'un long entretien avec un médecin compétent était indispensable.

La recherche du virus du SIDA doit-elle être inscrite sur la liste des examens prénuptiaux ?

Quelle conduite devra être tenue si l'un des futurs conjoints néglige l'information donnée ?

La recherche du virus de l'immuno-déficience humaine doit-elle être systématique au cours de la grossesse, de toutes les grossesses, de certaines grossesses seulement. Comment donner aux femmes enceintes concernées les informations successives au prélèvement ? De sa nature ? Puis des résultats ? Comment seront prises les décisions de poursuite ou d'interruption de la grossesse ?

Les enquêtes récemment menées sur des personnes soumises à la surveillance médicale pour une autre maladie sexuellement transmissible sont-elles justifiées? Est-il permis de les poursuivre (comme cela est prevu) sans prévenir les patients de la recherche du VIH, pis encore sans les informer du résultat ?

D'une façon générale et par delà ces exemples précis, deux questions essentielles sont posées : 1) Faut-il envisager un dépistage général, la recherche de l'infection à VIH dans toute la population ou limiter cette recherche à certains groupes définis par la géographie, l'âge, la profession, les moeurs ? 2) Dans les populations considérées, générales ou limitées, ce dépistage doit-il être obliga-

toire ou seulement recommandé ?

Des réponses très variées ont été faites à ces questions. La définition des groupes explorés a été faite en fonction de deux facteurs, l'intérêt des personnes concernées, l'intérêt de la collectivité. L'intérêt des personnes concernées est net quand l'examen permet de les rassurer, il est plus aléatoire en l'état actuel de la thérapeutique, au cas de résultat positif. L'intérêt de la collectivité est double: protection lorsqu'un porteur latent est prévenu et limite ses activités sexuelles, information sur la fréquence, la densité, les variations de la maladie.

Obligation ou recommandation ? La discussion a souvent été vive parmi les augures, je veux dire, au sein des Comités d'Ethique. En faveur de l'obligation, le devoir de protéger la Société menacée par un grand péril. En faveur de la recommandation, le respect de la liberté de chacun.

En fait, tout à la fois, le SIDA a, pour la bio-éthique, valeur de modèle et l'étude dont il est le motif peut bénéficier des données, des principes établis par les recherches antérieures de bio-éthique.

En premier lieu, le respect de la personne, la médecine tout compte fait concerne l'homme, un homme.

En deuxième lieu, le respect de la science qui seule peut apporter la vraie solution. Mais en attendant cette victoire de la science, la nécessité d'un vigoureux effort d'information, d'éducaticn.

D'éducation surtout.

L'état de l'épidémie, les connaissances acquises, les modes de transmission, la responsabilité assumée, le respect d'autrui, les dangers individuels et collectifs, les méthodes limitant ces dangers doivent être enseignés. Assez tôt dans la vie. Il est difficile de modifier les moeurs, le comportement d'un adulte; il est probablement moins malaisé d'agir sur les adolescents.

Epidémiologie des cancers et registres

A l'origine d'un cancer de la mâchoire de l'enfant africain, la tumeur de Burkitt, on reconnait aujourd'hui l'intervention additionnée de quatre facteurs, un virus, le parasite du paludisme, une anomalie chromosomique, la pauvreté. Un cancer de la gorge des pêcheurs de chine orientale est dû à l'addition de trois facteurs, un virus, l'appartenance à un groupe sanguin particulier, l'habitude de ne pas vider les poissons avant de les faire cuire. Les recherches de Pasteur avaient, au siècle passé, montré l'unité de la cause, un microbe, un seul microbe pour la tuberculose, un autre microbe seul lui aussi pour le tétanos. Essentiel pour les maladies infectieuses, ce concept unitaire ne convient pas aux cancers, aux maladies du coeur et des vaisseaux. La même cause, par exemple les radiations, provoque des cancers très divers. Et surtout une cause ne suffit pas.

L'addition de plusieurs causes est nécessaire. Même à Hiroshima les leucémies n'ont été observées que dans une partie de la population exposée. Placés à égale distance de la bombe, les uns sont devenus leucémiques, les autres sont restés indemnes. Ce qui témoigne fortement en faveur de l'intervention d'autres facteurs. C'est le pluralisme des causes qui est aujourd'hui admis. Avec en conséquence la nécessité d'enquêtes étiologiques pénétrantes, seules capables de susciter les progrés et, en conséquence, les préventions espérées. C'est ainsi que se sont posées les questions éthiques liées aux registres. Soit un cancer dont l'étiologie demeure inconnue, tel le cancer du sein, le plus fréquent des cancers féminins en Europe. Une enquête portant sur plusieurs milliers de malades et sur plusieurs milliers de témoins notera tous les événements de la vie, les pathologies, les coutumes, les voyages, les accidents, les professions, les maternités. On peut raisonnablement espérer que cette étude comparée apportera des éléments d'information différentielle utilisés ensuite dans les recherches étiologiques.

Tels sont les espoirs, les avantages certains.

Les périls ne sont pas moins certains. Les méthodes actuelles de l'informatique ne permettent pas d'assurer le secret. On appelle registres les livres, les cahiers sur lesquels sont consignés les résultats des enquêtes.

La recherche épidémiologique ne peut vraiment se développer que grâce aux progrès de l'informatique. Les capacités de progrès de l'informatique qu'autorisent les progrès techniques sont à l'origine de l'essor d'une science qui n'en était qu'à ses premiers balbutiements.

Le registre est ainsi défini comme "une structure épidémiologique qui réalise l'enregistrement continu et exhaustif des cas d'une pathologie donnée et qui, à partir de cet enregistrement, effectue seule ou en collaboration avec d'autres équipes des études visant à améliorer les connaissances concernant cette pathologie".

Nés aux Etats-Unis (le premier registre a été créé en 1936 dans l'Etat du Connecticut), les premiers registres ont commencé à fonctionner en Europe en 1942 (registre des cancers au Danemark) et en France seulement en 1975 (registre des cancers du Bas-Rhin).

Les registres font la collecte, le tri et le traitement des informations reçues avec le double objectif : 1/ de ne pas laisser échapper de cas et 2/ de ne pas compter le même cas plusieurs fois. Les renseignements transmis de médecin à médecin doivent donc être nominatifs à fin de permettre les contrôles de cohérence.

Ainsi les registres mettent en conflit deux devoirs : d'une part, la nécessité d'accroître les connaissances indispensables à une politique de Santé Publique

dans l'intérêt de la collectivité; d'autre part, le respect des individus, fondement de toute notre morale qui peut être remis en cause par l'accumulation de données concernant la vie privée la plus intime.

L'existence des registres pose ainsi deux types de problèmes:

- Des problèmes éthiques liés au stockage, à la centralisation de données mominatives médico-sociales. Les risques de divulgation qui en découlent constituent une menace pour les personnes concernées.

- Des problèmes juridiques liés au fait que les registres (en France et dans de nombreux pays) fonctionnent actuellement dans l'illégalité. Ainsi, ils ne respecbent pas les règles du secret et les droits des personnes définis par la loi Informatique et Liberté.

En l'état actuel, et pour ne parler que de la France, deux compromis, deux solutions temporaires sont utilisées, une complication, une acrobatie.

La complication est représentée par la nécessité de recueillir l'avis, l'accord de quatre organismes, Commission Informatique et Liberté, Commission Nationale des Registres, Comités Régionaux de Protection de la Personne, Comité Consultatif National d'Ethique.

L'acrobatie (ou l'artifice) consiste à étendre la notion de secret partagé entre les médecins traitants à l'origine de l'information et les médecins épidémiologistes. Le médecin responsable du registre pourrait être considéré comme un consultant dans la mesure où il pourrait participer à une prévention individualisée ou aider les médecins traitants dans leur mission de diagnostic et de thérapeutique. Cette méthode peut temporairenent être utile, mais ne règle pas le problème de fond posé.

Pour l'avenir, deux évolutions sont souhaitables :

Des mesures législatives doivent être très rapidement étudiées, décidées. Comme l'écrit Louis René, Président de l'Ordre National des Médecins: "L'épidémiologie doit faire l'objet d'un cadre législatif. C'est la condition première pour son développement en France". surtout la mise au point de nouvelles méthodes d'informatique qui tout à la fois garantiraient le secret et permettraient l'exploitation efficace des données recueillies.

En l'état actuel, le danger n'est pas seulement individuel mais collectif. Un dictateur, un tyran occupant à la faveur d'une guerre un pays étranger pourrait, sur la foi des données biologiques invoquées, décider la liquidation de certaines catégories de personnes figurant sur les registres. Telle nation européenne a, dit-on, prévu de faire flamber les registres au cas d'invasion étrangère.

Maladies genétiques et registres

Déjà de solution malaisée, lorsqu'il s'agit de cancers, les questions posées par

les registres sont devenues plus préoccupantes encore avec l'apparition, le développement des registres des maladies génétiques.

Les premières données relatives à des maladies génétiques, anomalies chromosomiques, déficit enzymatique, n'avaient pas fait l'objet d'enregistrement.

Les recherches concernant le système HLA ont fait l'objet d'enquêtes géographiques le plus souvent non personnalisées.

C'est avec les registres utilisant les tests génétiques proprement dits, avant tout l'étude de l'acide désoxyribonucléique (ADN) que des questions nouvelles et graves sont posées.

Le chanp d'application de ces études est vaste avec trois domaines principaux.

1/ Les maladies dont le mode de transmission génétique est connu, la localisation du gène reposant sur les études familiales concernant plusieurs générations.

2/ Les facteurs génétiques pouvant jouer un rôle dans les maladies non monogéniques (maladies neuropsychiatriques, cancers, maladies cardio-vasculaires) .

3/ Les tests d'identification génique.

Conséquences éthiques.

Ces remarquables progrès ont donc, et plus encore auront, de très heureuses conséquences pour la préventlion, la préciction des maladies. Mais ils nous posent des questions éthiques à la fois neuves et malaisément résolues.

ceci à trois moments.

- Avant même le premier examen.
- Lorsque sont connus les résultats pour un individu.
- Et, d'une façon plus générale, au long des générations.

1/ Avant même le premier examen:

Il est indispensable de respecter les droits de l'individu à prendre une décision "informée" sur la pratique d'un examen qui pourrait révéler la présence d'un gène muté ou de susceptibilité dans son capital génétique et, quelqu'en soit le résultat, pourrait avoir un effet profond sur sa vie.

Pour ce faire, trois conditions sont essentielles :

- une liberté de choix en dehors de toute coercition;
- une compréhension complète des implications d'une telle décision;
- le sujet demandeur doit avoir la capacité juridique de donner un consentement éclairé.

Cette notion d'autonomie va s'appliquer non seulement au sujet d'où émane la première demande dans une famille à risque mais aussi à tous les autres membres de la famille, qu'ils soient potentiellement à risque ou non, et ceci sur plusieurs générations,

La constitution de ces banques d'ADN va poser différents types de problèmes :

- Au moment du prélèvement de sang à l'ensemble d'une famille, comment sera faite l'information à chacun de ses membres ? Quel type de pression fera-t-on pour obtenir du sang de sujets réticents ?

Pour les maladies où les possibilités de diagnostic existent, c'est en général la nécessité d'assurer un diagnostic prénatal à une des femmes enceintes qui motive l'ensemble de la famille. Qu'en sera-t-il lorsqu'il s'agit seulement d'un programme de recherches? Il est difficilement concevable que des personnes ignorant l'objet de l'étude génétique, éventuellement même la nature précise de l'affection dont est atteint leur parent, puisse être sollicitées directement par un médecin à partir de leurs coordonnées qui seraient trasnises par le malade ou ses parents.

- Comment justifier le prélèvement chez des mineurs dans un seul but de recherche?

2/ Lorsque sont connus les resultats:

Le droit de savoir.

Il faut tenir chaque sujet au courant des éventuels résultats et l'informer clairement de leur signification.

Mais la connaissance peut limiter l'autonomie de l'individu. Ce peut être la situation dans les maladies monogéniques où la connaissance peut modifier le comportement d'un sujet par exemple dans les maladies liées au sexe: connaissance chez une femme d'être conductrice de la maladie (myopathie, hémophilie...) dans les maladies dominantes; connaissance d'être porteur du gène muté donc d'être atteint dans l'avenir (Chorée de Huntington). Il peut donc refuser d'avoir connaissance des rèsultats.

Commennt dire à un enfant son "destin biologique"?

Plus complexe pourra être la connaissance d'une probabilité, c'est le cas des gènes de susceptibilité.

"Le hiatus entre les possibilités de prédire qui augmentent rapidenent et les possibilités d'attitudes préventives et curatives s'élargit avec l'impatience de la société d'utiliser prématurément les résultats des recherches, soulevant ainsi d'importantes questions éthiques". (Eric Lander).

"On ne peut pas affirmer qu'à n'importe quel progrès dans la recherche biologique doit correspondre un élargissement du "droit de savoir" des particuliers et des institutions publiques ou privées. Il faut trouver un point d'équilibre entre les bénéfices qui peuvent être apportés par l'analyse de l'ADN et d'autres valeurs d'ordre juridique et social" (Stefano Rodota).

3/ Le secret et le respect de la vie privée:

Le secret médical doit être respecté, non seulement vis-à-vis de tiers, mais aussi vis-à-vis des autres membres de la famille.

Le génotype d'un individu le définit.

1/ Toute détermination de caractères de génotype d'un individu ne devrait être entreprise que s'il a spécifiquement donné son autorisation. Il peut se poser la question de l'extension des recherches à des caractéristiques dans un domaine qui est étranger au domaine pour lequel l'autorisation a été donnée au moment du prélèvement (du fait des possibilités de conservations de l'ADN par exemple).

2/ Aucune information sur le génotype d'un individu ne devrait être donnée sans son consentement formel.

3/ Les études familiales peuvent mettre en évidence la nature illégitime de filiation qui est méconnue ou cachée, mais dont la connaissance sur le plan biologique est indispensable pour l'interprétation des résultats et éventuellement pour leur utilisation dans un but diagnostique.

Ces informations peuvent avoir des effets bénéfiques pour l'individu, pour sa santé, pour ses projets familiaux. Elles peuvent aussi avoir des effets pervers. Il va se poser le problème de l'utilisation de ces informations à l'embauche, dans les assurances et dans toute autre institution qui a un intérêt organisationnel ou financier d'éviter des risques.

D'une manière plus générale, va se poser le problème de la gestion de ces données génétiques et de leur informatisation en particulier dans les "banques d'ADN". Cette gestion est indispensable car les renseignements obtenus dans ces familles doivent pouvoir servir éventuellement aux générations futures de ces familles (par exemple pour les enfants qui sont nés grâce à ces diagnostics).

ENGINEERING ASPECTS OF A LUNAR LANDING

Neil A. Armstrong

The requirements for a successful lunar landing were relatively simple:

1. Pick a landing spot.

2. Establish an orbit which passed over (or near) that destination.

3. Design a trajectory which would take the S/C from a point on that orbit to the landing spot. It was desirable to be able to land at a specific location without the benefit of runways, beacons, or other aids on lunar surface. Each of the landing sites would be selected to investigate different types of lunar topography, to photograph and sample the highlands, craters and the mare. For the initial attempt, it was prudent to select a site which had a flat landing area and where the approach area could be relatively level.

Astronomers have photographed and mapped the earth facing side of the moon quite accurately. On earth, mean sea level is the reference from which altitude is measured. The equivalent on the moon is the mean surface level.

After selecting the site, it's longitude and latitude could be accurately determined from the lunar maps drawn from astronomical photographs. Elevation of the site relative to the reference altitude was somewhat less certain. A landing site near the equator certainly has advantages. An equatorial orbit would pass over or near the landing area on every revolution, and gives the flight planner a good deal of flexibility. A site well north or south of the equator requires an inclined orbit. Although the moon's rotation about its axis is only about 13 degree per day or about 1/2 degree per hour, the landing site is moving with respect to the orbit adding timing constraints to the trajectory plan.

Spacecraft position and velocity were determined by 2 methods. Earth based radars could accurately provide position relatively quickly. Velocity, being the

first derivative of position with respect to time, took somewhat longer; but was still eminently satisfactory.

The fact that earth based radar could provide accurate position and velocity information at lunar distance was a substantial engineering achievement. Of course, the rotation of earth meant that the radar itself was moving at substantial speed. Additionally, half of the time it was on the side of earth away from the moon and could not be utilized. So three giant radars were used, more or less equally spaced around the world so that at least one of them was always located in a position to obtain good coverage of the spacecraft.

Because the entire orbit around the moon subtended only 1/2 degree as seen from the earth, a substantial amount of tracking time and mathematical smoothing was required to establish an accurate value for the 3 orthogonal components of position and the three orthogonal components of velocity. These six vectors with the associated time, were known as the spacecraft state, or state vector.

In 1966, the trajectory planners were given an unwelcome surprise. It happened during the flight of a robot spacecraft named lunar orbiter, the first craft to fly around the moon. Its orbit, as recorded by the giant radars here on earth had some peculiar wiggles in it. Whenever the S/C flew over one the dark parts of the moon (maria) it was attracted inward toward the moon.

The only known cause for such a phenomenon would be an extraordinarily strong gravitational pull due to very heavy spots on the moon's surface. These heavy spots were called mascons or mass concentrations. They were mapped by analyzing the orbits of the lunar orbiters and of Apollo 8, the first manned craft to fly around the moon during december of 1968, and of Apollo 10 (in order to design the approach trajectories for the landing attempt on Apollo 11).

The orbit wiggles were quite pronounced, indicating the mascons were quite near the surface. Knowing their precise influence on the landing trajectory was impossible to predict. There was substantial concern that these gravitational uncertainties would preclude landing at a precise location on the surface. At NASA's Houston Center, the landing trajectory specialists ran many trajectories with varying levels of mascon influence.

Additionally, they included dispersions in inertial guidance alignment and rocket engine performance (and knowledge of lunar topography). Two possible conditions were to be considered: a successful completion of the landing approach, or a termination of the approach during the descent, for any one of a variety of reasons. The dispersions that we have discussed should not prevent the successful excution of either. In the case of the termination, and abort to orbit, particular attention was directed to assuring that the dispersions would not put the

lunar module in a trajectory that would make a subsequent rendez vous with the command module impossible.

The nature of the flight placed important considerations on the design of the rocket engine. There would be a substantial advantage in engineering a high performance, minimum weight system. That would require a high chamber pressure rocket using a high pressure pump, but would allow low pressure (and low weight) tankage. Propellants with a high specific impulse would be desirable. Top candidates would be liquid hydrogen as the fuel with liquid oxygen as the oxydizer. This combination was selected for the 2nd and third stages of the Saturn rocket which took Apollo, to the moon. These propellants were cryogenic, that is, they had to be kept at very low temperatures to maintain the liquid phase. It was a 4 day trip to the moon, and there could be substantial evaporative losses in that time.

An alternate choice was to use propellants that were liquid at normal temperatures: fuels such as alcohol, kerosene and hydrazine; oxidizers such as hydrogen peroxide or nitrogen tetroxide. The combination that was selected was a hydrazine / UDMH (unsymmetrical dimethyl hydrazine) blend as the fuel and nitrogen tetroxide as the oxidizer. Both are liquids at atmospheric pressures and temperatures, but are very toxic and nasty to work with. They had been in common use in rockets for decades, however, and their nature, however unpleasant, was very well known and understood.

The combination had an important advantage. They were hypergolic. That is, the fuel burned whenever it came in contact with the oxidizer. They were self igniting, so there was no need for spark plugs or other special ignition devices or systems. Additionally, the combination had reasonable specific impulse at relatively low chamber pressures. This permitted a pressurefed rocket that did not require the weight and complexity of a turbo-pump. The resulting combination was conceptually very simple and reliable.

However, there was one other requirement that was everything but simple. Somehow, the system had to be able to provide a wide variation in thrust. When the craft was landing, or hovering above the surface preparing to land, the thrust would need to be equal to the landing weight plus some modulation to allow for increasing and reducing the rate of descent while maneuvering for the landing.

Orbital speed in lunar orbit is approximately 5500 FPS.

You may be surprised by my use of english units. Although metric units were in use in a few places within NASA in those days, english units were the predominant standard. Because this is a history paper, I will use the units that were the norm at the time.

To reduce the velocity from 5500 FPS to zero would require propellant wei-

ghing more than the hover weight. That is to say, the propellant used during deceleration and descent would result in a landing weight that was less than half of the weight in orbit. Minimizing the deceleration fuel would require a substantially higher thrust rocket engine than was needed for landing.

A throttleable engine could do the job, but most all rocket engines of the time were operated at essentially fixed thrust. Throttleable rockets were very rare, and those that had been tried had far less thrust modulation than would be required for the lunar job. It was an uncharted area, and the engineering challenges were substantial. Two contending approaches were tried. One concept injected inert gas into the propellant flow streams so that thrust would be reduced while the total flow rates through the combustion chamber would be constant.

The competing idea used a mechanical throttling system using cavitating venturi flow control valves. This engine was selected for the lunar module, but both approaches actually worked quite well. The engines had a maximum thrust of about 10,000 pounds, and could be modulated between 1000 and 6000 pounds. The thrust needed to hover before landing was about 2500 pounds, and the variation available was very adequate for the task. In the thrust range between maximum thrust and the throttling range, the cavitating venturies would ·produce an unpredictable mixture ratio. This thrust range was prohibited due to the probability of excessive erosion in the nozzle.

Simplicity and reliability were selected over performance. The rocket used a simple pressure fed system. The propellants were pushed into the rocket by gas pressure. Helium, stored in supercritical state at about 1600 PSI was used to pressurize the thanks at about 235 PSI. Maximum pressure in the combustion chamber was a remarkably low 103 PSI at maximum thrust, considerably less in the throttling range. There were many engineering accomplishments in the Apollo program, but many believe the descent engine was the most outstanding.

For guidance, navigation, and control, the lunar module had an inertial guidance system designed here at the draper lab, which at that time was called the MIT instrumentation laboratory. The system included a 3 degree of freedom inertial measurement unit and a digital computer. The IMU was the navigation sensor, using accelerometers and gyros to sense attitude and velocity changes. The computer, which included the navigation logic for calculating guidance commands, was a 70 #, 16 bit machine with 36 K of ROM in woven rope cores. It had 2 K of erasable and about a 12 microsecond cycle time. It had no CRT or alphanumerics, all communication to and from the operators was through 3 registers of 7 digits, 2 for identification and 7 for data. By today's work-station standards, it was a primitive device. But it was far advanced over anything that had been available up to that time.

The orbital altitude selected to initiate the powered descent was 50,000 feet.

Descents from altitudes above 50,000 FT required increasing amounts of propellant, and altitudes below 50,000 increasingly reduced the safety margins. Altitude errors in either direction could prevent the guidance equations from converging, and would prevent a successful landing.

The moon, of course, has no atmosphere. The normal flight instuments of an aircraft, altimeter, airspeed indicator, rate of climb and machmeter are all atmospheric sensing devices that will not operate in a vacuum. clearly, such information, directly measured, would be of considerable use to the crew. A specially designed radar, attached to the lunar module was used to determine altitude and velocity.

The landing radar directed 4 beams to the lunar surface, a 3 beam doppler velocity sensor and one beam for the determination of slant range. With appropriate coordinate transformations, the results could be converted into altitude and 3 components of velocity, all relative to the surface. Because the radar beams were traversing an irregular, even mountainous surface, the radar data was jumpy and required some smoothing within the guidance computer.

The descent trajectory was divided into 3 parts, the braking phase, the approach phase, and the landing phase. The braking phase was intended to provide fuel efficient reduction in velocity from orbital conditions down to less than 1000 FPS, which dictates that it be conducted at maximun trust. The braking phase covered slightly more than 200 miles in about 8 1/2 minutes. The last two minutes were conducted in the lower thrust throttling regime, to correct for dispersions in engine thrust and trajectory. The braking phase was intended to place the lunar module about 4.5 miles from the landing site at an altitude of 7000 FT.

From this point, the approach phase was initiated and it was intended that the crew would have visual contact with the planned landing sit. The guidance logic, which could be characterized as a down-range acceleration command which is a quadratic function of time, was designed to bring the craft down to 500 feet altitude just short of the landing point.

From this point, the autopilot could complete an automatic touchdown, or the crew could maneuver to their preferred landing location. In actuality, the crews were reluctant to commit to an automatic landing. The autopilot had no way of picking out the smoothest landing area, and was not protected against landing with one landing pad in a crater. Analytical studies had indicated that 7% of automatic landings would overturn on touchdown. Not surprisingly, all the Apollo landing were performed manually.

Because of the reduced gravity, a machine hovering over the moon would require only one sixth of the vertical thrust it would need hovering over earth. While slowing to a hover from cruising flight, the forward component of the

thrust is consequently also sonly one sixth of that over earth, and likewise the deceleration is only one sixth. To obtain the same translational acceleration or deceleration, therefore, requires attitude changes that are approximately six times larger than would be required on earth. Traversing large pitch or roll angles, of course, requires either more time or larger control power. It was expected that control characteristics ideal on earth might be not at all acceptable on the moon.

These concerns had been the subject of much attention in the years immediately prior to the landing attempt. A variety studies and similations had been conducted. Attitude changes, in pitch, roll and yaw, were assumed to be achieved by use of small control rockets. In the ground based flight simulators, pilots found that they could control attitude well with reaction control rockets, but they were incountering difficulty in making precise landings and eliminating residual velocities at touchdown. It was clear that something nearer to the real flying experience was needed.

Helicopters were tried. They could hover and duplicate the final lunar landing trajectory. Infortunately, they were incapable of investigating the problems of most concern. They could neither replicate the consequences of lunar gravity nor the handling characteristics of reaction control system machines. Fortunately, there were 2 projects which very effectively filled the void : The lunar landing research vehicle (LLRV), and the lunar landing research facilitiy (LLRF).

The LLRV was developed by NASA's flight research center at Edwards, California ,and was builte by the Bell Aircraft Co. In the lunar simulation mode, the turbofan engine, mounted in a double gimbal, was aligned to the local vertical and thrust adjusted to 5/6 of the total LLRV weight. The equivalent of the LM descent engine was provided by a pair of throttleable 500 pound thrust rockets fixed to the fuselage outside the gimbal ring. They were monopropellant rockets using a 90% solution of hydrogen peroxyde as fuel. The turbofan's angle and thrust could be modulated to compensate for aerodynamic drag so that the craft coasted as if it were in a vacuum.

The LLRV had a very lightweight structure and encountered a variety of interactions between controls and low structural frequencies. After a number of development changes were incorporated, this cleverly compensated machine actually managed to closely duplicate flying as if it were over the moon and became a very useful tool for understanding the needs of flying in the lunar environment.

LLRF

At the NASA Langley research Center, an alternate approach to lunar simu-

lation was initiated. Again the idea was to duplicate the lunar gravity and control characteristics. The method was to lower the vehicle apparent weight to its lunar equivalent by a lifting upward with vertical cables attached to a traveling bridge crane. A complex electro-hydraulic system kept the crane platform directly over the machine and the cables vertical, with an upward force equal to 5/6 of the vehicle weight - even during translational and angular motions and weight changes due to fuel usage. It had a wonderful assortment of structural, cable stretch and pendulous frequencies requiring innovative compensation systems. It was, indeed, a mechanical engineer's delight.

The vehicle was attached to the cables through gimbal rings allowing pitch, roll and yaw motions produced by a hydrogen peroxide rocket attitude control system. The one sixth weight not lifted by the cable system was lifted by throttleable hydrogen peroxide rockets fixed to the vehicle structure. After the kinks were ironed out, it worked surprisingly well. The flying volume: 180 feet high, 360 feet long, and 42 feet wide, was limiting, but adequate to give pilots a substantive introduction to lunar flight characteristics.

Both the LLRY and the LLRF were able in investigate a wide range of control characteristics. Control system parameters were varied and optimum combinations recommended; primarily based on pilot opinion. Both LLRV and LLRF studies indicated that much lower control powers were acceptable than had been expected based on VTOL aircraft and helicopter experience; and was of substantial concern to VTOL experts. However, it was a welcome surprise because low control powers result in low attitude control fuel consumption. These and related evaluations were most useful in establishing the actual LM control configuration.

The final LM attitude control system was rate command-attitude hold. The control stick commanded angular rate in all 3 axes, but when centered, attitude was maintained. That system had been selected based on ground simulator evaluations and was validated on the LLTV, the advanced version of the LLRV. Elimination of angular drift within the rate deadband provided solid maneuvering qualities. Based on the LLRY and LLRF studies, pitch and roll control power had been established at 8 deg/sec^2 and max commanded rates at 20 deg/sec. Handling qualities of the craft were remarkably good.

Importantly, the LM had an auto-throttle that would maintain constant descent rate. Vertical velocity would automatically be held at the commanded value and could be modulated by a toggle switch that would add or subtract increments of approximately 1 foot per second. Workload was substantially reduced and gave the pilot more time to concentrate on selecting a suitable landing spot.

A number of concerns regarding lunar flying emerged that were unrelated to the hardware. For many decades, astronomers were mystified by the peculiar

reflective qualities of the moon. There are surprisingly large changes in brightness with sun angle and a very bright spot along the sun line. It was feared that visibility, visual acuity, and depth perception during a lunar landing could be severely degraded.

Throughout the Apollo program development, there were worries about visibility degradations due to dust clouds caused by the high velocity rocket exhaust impinging on the lunar surface. Additionally, rough country, a near horizon, and lack of a strong sense of the vertical were possible impediments to precision flying.

Lunar module

The lunar module experience normal design evolution. The cabin volume was changed from spherical to cylindrical; the landing legs were reduced from 5 to 4; the window area was substantially reduced; and the seat was removed. The standing pilot or trolley conductor cockpit reduced weight, moved the pilots eyes closer to the windshield, improving visibility, and improved the structure. A cable restraint system was devised to keep the pilots in the proper position in the cabin and to hold them secure during touchdown loads.

The fears about being blinded by the sun's reflection were unfounded. The bright spot was there, but the human eye is quite capable of accomodating to it and it did not hinder operations. In the initial flights we landed early in the lunar morning. That provided long shadows which improved depth perception.

Lunar dust, on the other hand, proved to be a substantial impediment. The dust was found not to erupt in clouds as it would on earth. It travels radially outward from the exhaust impingement area in horizontal thin flat sheets. It's very logical in the lunar vacuum, but a most surprising phenomenon to earthlings. When the rocket engine is stopped, the dust immediately disappears over the horizon - leaving a perfectly clear view - with no dust cloud or other residual effect of any sort.

As might be expected, the dust quantity varied from landing site to landing site. On Apollo 11, the dust sheet was opaque and disconcerting due to its rapid movement. However, boulders protruding above it providing benchmarks adequate for estimating speed and altitude. On Apollos 14, 16, and 17, the dust was quite thin and permitted visual reference to the surface. On Apollos 12 and 15, however, the surface was completely obscured below 50 feet altitude, and the landings were completed on instruments.

All in all, in spite of its ungainly appearance, the lunar module was a superb flying machine and a credit to the engineering profession and those at Grumman, TRW, MIT's Draper Laboratory, and others who created it.

BIODIVERSITY: CULTURAL AND ETHICAL ASPECTS

Mahdi Elmandjra

Biodiversity, culture and ethics each raise complex conceptual issues of their own - to attempt to describe their interactions is no easy task especially if one wishes to keep in mind the theme of this Forum : "Science and development, Towards a New Partnership". The very concepts of "diversity" and "biodiversity" have now a different meaning and content from the one they had a few decades ago because of the progress made in scientific research and the increased awareness of the importance of ecological systems."

We now know that the first bacteria was born 3,4 billion years ago.[1] A census (philogenetic tree) covers about 1,400,000 species as of today - the unknown species are estimated at between 5 and 50 millions . The new quantitative information which the scientific community is gathering has qualitative impacts on the problematique of "biodiversity". It contributes to the understanding of the complexity of the relationships between living organisms and underlines the fact that this diversity is at the very basis of life."

Organic diversity is now accompanied by another type of diversity. We are moving from a society based on "production" to one based on "knowledge", a knowledge which is producing a huge information of a great diversity. In the field of science alone, there are over 2.000.000 scientific articles published each year in about 60.000 scientific magazines - about one article every four minutes."

The scientific vocabulary is enriched by 40.000 new words every year. Diversity has thus become not only a condition for biological and ecological survival but also for the development of a society of knowledge where the process is much more important than the product. The process is in itself a source of diversity with the help of innovation and creativity (added value) the "process" has become an important source of industrial diversity."

In the present paper we shall try to analyze the effects of culture and ethics on biodiversity without ignoring the reverse process - that is the key role of diversity in the areas of culture and ethics.

Three main topics will be dealt with succinctly:

1. The spiritual dimension of biodiversity.
2. Ethical implications of diversity.
3. Cultural diversity : a prerequisite for communication and world peace.

1. SPIRITUAL DIMENSION OF DIVERSITY

Diversity is a very basic concept for the understanding of nature as well as of human behaviour. It is a physical and a socio-cultural reality. It also has its spiritual and metaphysical facets. All of the Holy Books underline diversity as an essential element of Creation. I shall limit myself to a few quotations from the Koran (in which we find 37 times the expression "diversity").

«... To each among you"
Have We prescribed a Law
And an Open Way.
if God had so willed,
He would have made you
A single people, but (His
Plan is) to test you in what
He hath given you: so strive
As in a race in all virtues.
The goal of you all is to God;
It is He that will show you
The truth of the matters
in which you dispute."(V, 48)[2]

"It is He who produceth
Gardens, with tre trellises
and without, and dates,
And tilth with produce
of all kinds, and olives
And pomegranates,
similar (in kind)
and different (in variety):
eat of their fruit
in their season, but render

The dues that are proper
on the day that the harvest is
gathered. But waste not
By excess : for God
Loveth not the wasters." (VI, 141)"

"If it had been thy Lord's Will,"
They would all have believed,
All who are on earth !
Wilt thou then compel mankind,
Against their will, to believe!" (X, 99)

"And the things on this earth
which he has multiplied
in varying colours (and qualities)
Verily in this is a Sign
for men who celebrate
the praises of God (in gratitude) (XVI, 133)

"And among His Signs
Is the creation of the heavens
And the Earth, and the variations
In your languages
And your colours : verily
in that are Signs
for those who know." (XXX, 22)

"Seest thou not that God"
Sends down rain from
the sky, and leads it
Through springs inn the earth?
Then He causes to grow,
Therewith, produce of various
colours : then it withers;
Thou wilt see it grow yellow;
Then he makes it
Dry up and crumble away.
Truly, in this, is
A Message of remembrance to
Men of understanding." (XXXIX, 21)

This small selection of verses is meant to show the diverse manners in which the concept of diversity is used in the Koran and how it applies to human beings, nature, plants and life in general. A remarkable verse X, 99,(see above) is the one in which it is said that if God had wanted to make all the people on earth believers he could have done so. It then goes on to criticize those who exert pressures in matters of belief, "Wilt thou then compel mankind, Against their will, to believe!" . This verse not only highlights the vital role of diversity in the Koran but also stresses the sense of tolerance and freedom which are essential conditions for diversity."

We also see how the Koran stresses cultural diversity (verse XXX, 22 above) and the "variations in languages and colours"... "If God had so willed, He would have made you a single people..." (V, 48 above). The reference to the spiritual dimension is also essential if we are to understand the shaping of values which affect our attitudes towards life and its diverse aspects. The spiritual concept of diversity leads to the understanding of "unity". Without a comprehension of unity we cannot apprehend the true sense of diversity."

3. ETHICAL IMPLICATIONS OF DIVERSITY

The following text of Professor Pierre Chambon is left in its original form which highlights beautifully the reasons why fifty years reveal to us a source of ethical values : the respect of the biological universe.

> *"Accroche à l'un des rameaux de la couronne de l'arbre phylogenetique, fruit plus qu'improbable d'une loterie cosmique, l'homme qui est le seul être vivant a pouvoir se représenter lui-même comme un autre, est aussi le seul à connaître ses racines. Il me semble que cela lui impose des devoirs particuliers. Presque paradaxolement, s'il fallait trouver dans l'histoire du vivant que la biologie des cinquante dernières années nous la révèle une source de valeurs éthiques, celles-ci devraient sans doute prendre en compte le respect de l'univers biologique auquel nous sommes si profondément ancrés." (Le Monde, op. cit.)"*

The respect of the biological universe calls for a set of ethical norms including a high consideration for diversity. We cannst however separate the socio-cultural systems of humanity from the biological universe of which they are a part. Yet, the whole game of "power" consists in imposing one's own system of values and weakening if not overtaking the values of others thereby reducing cultural diversity."

We are thus confronted with a delicate ethical problem because all research today is showing the very close links between ecological systems and cultural

systems in operational terms. Biodiversity is not an end in itself; it can no longer be thought of independently of the socio-cultural environment which it sustains.

Diversity has positive as well as negative aspects. When we look at the diversity in the quality of life within and between countries we are struck by huge inequalities. These inequalities make it very difficult to preserve biological diversity because of the rate of consumption and of pollution of the privileged minority on Earth.

How can one ethically give first priority to biodiversity as long as the problem of poverty has not been solved through the "partnership of science and development". About 1500 million people live in a state of absolute poverty, have no drinkable water nor electricity and are illiterate or quasi-illiterate."

On the other hand, we find 20 % of the world population earning 150 times more than the poorest 20 %. The diversity in the situations in the North and in the South is getting constantly worse.

There are more than 1100 million persons who earn less than a dollar per day! The 20% poorest people in the world earn only 1,4% of the total world income in comparison with 82.7% in the case of the 20% richest people.

The countries of the North which represent less than 22 % of the world population consume 70 % of the world's energy, 75% of its metals, 85 % of its wood and two thirds of its food products. The North also accounts for over 90 % of expenditures in R&D and 80% of the expenditures in education.

How long can the ethics of biodiversity endure the consequences of unequitable economic diversity within and between countries ? I believe this to be a vital question to which a common answer must be found jointly by the North and the South on the basis of universal values to be agreed upon. The problem is one of equilibrium within diversity - an equilibrium which calls for an equitable redistribution and social justice. Without such a peaceful redistribution a socio-ecological explosion is inevitable in the medium term.

4. CULTURAL DIVERSITY : A PREREQUISITE FOR COMMUNICATION AND WORLD PEACE

The Editorial of the issue of January 1994 (# 28) of "Biology International" highlights the cultural dimension when it states that in dealing with the theme "Origins, Maintenance and loss of biodiversity", "the major constraint is of cultural origin."[3]

Cultural implications are to be found in every step of life. Let us take something as simple as the title of this international forum as well as of the international programme which calls upon the collaboration of a number of intergo-

vernmental and governmental organizations : Diversitas. Why choose a language which has a very clear cultural bias when dealing with a world wide programme. What happens to cultural diversity ? The word "diversity" exists in every language. In fact the use of "diversitas" can be interpreted as an unconscious form of ethnocentrism."

It is somehow contradictory to defend the principles of cultural diversity and cultural identity and at the same time claim "universality" for one's own values. This is what the West is doing in its relations with the rest of the world. Such an ethnocentrism is based on the assumption that "modernization" equals "westernization" and "westernization" signifies "universalization". These assumptions need to be corrected."

In a study entitled "Agenda for Japan in the 1990s" carried out by NIRA (Nippon Institute for Research Advancement), the President of the Institute stressed, in the Introduction the issue of cultural diversity :"

> *"... it is no longer appropriate to view the world in terms of military polarization, i.e., Pax Russo-Americana. Rather, it has become necessary to look at the world system differently, to put aside a long-sustained view of world order based on stratification under American rule. The new world order may be called the Age of Diverse Civilizations, based on the emergence of an age with multiple co-existing civilizations. "*[4]

He then adds that "Japan's modernization served as evidence that modernization is different from westernization".

This last conclusion is very important because the ideological basis of colonialism, neo-colonialism (and now postcolonialism) has always been and still is that one can go through the process of "modernization" without going first through "westernization". There is no room left for diversity and for freedom of choice. We have to deal with prefabricated modernity and fast food democracy and human rights as defined by others."

When we speak of cultural diversity we speak of cultural identity, of cultural values, of preservation as well as of development of culture. This diversity does not cut off cultures from the "universal" - on the contrary it is diversity which is the source of universality and which permits true communication and mutual understanding instead of one way monologues. One of the dangers facing humanity is the absence of this cultural communication. We have a one way communication - the one of the powerful who imposes his values by force if necessary while maintaining that they are of a "universal" nature.

In 1978, during the First North South Round Table (Rome), I stressed the

fact that the main problem in North-South relations was first and foremost one of "cultural communication".[5] Cultural values are playing a greater and greater role in international relations. The big question is how to preserve diversity within harmony ? It is one of the conditions for the building of world peace.

On 2 October 1986, in Tokyo, in a Television Program of NHK, with Jean-Jacques Servan Schreiber, on the future of international cooperation, I maintained that future conflicts will have cultural causes and that we may witness such a type of conflict between the United States and Japan.

During the Gulf War, in an interview with "Der Spiegel" (11 February 1991) I qualified that war as the "First Civilizational War". In 1991 I published a book with that title (in arabic and french). The weight I have always attached to the importance of culture and cultural values in development and in international relations has been a constant one. It is therefore interesting to quote the following excerpt from "Foreign Affairs" written in 1993 by Samuel Huntington, Director of the Institute for Strategic Studies at Harvard University :"

> *"It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural... The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future."*[6]

Culture and science have become the main determinants of the international system. A "partnership" between the two may help to solve many issues.[7] As the subtheme of the Conference is "science and development towards a new partnership" one should recall René Maheu's (former Director general of Unesco) definition of development : "Le developpement est la science devenue culture".

Ilya Prigogine has also very well described the link between science and culture by maintaining that the "problems of a culture can influence the devlopment of scientific theories". He has also underlined the link between "science", "culture", "diversity" and "universality",

> *"la science s'ouvrira à l'universel lorsqu'elle cessera de nier, de se considerer étrangère aux préoccupations des sociétés, et sera enfin capable de dialoguer avec les hommes de toutes les cultures et pourra respecter leurs questions."*(8)

The implication of this statement is that science is not yet "open" to the "universal". Maybe the big task of the "science and development partnership" is to allow science to open itself to universality through a full respect of cultural diversity. It would be one of the best ways to contribute to better cultural com-

munication and thus to the building of world peace and the respect of biodiversity."

NOTE

1 - See Pierre Chambon, «Les obligations de l'homme génétique», Le Monde, 30 June 1994, Paris.

2 - The translations of the Koranic verses are from the translation of abdullah Yussuf Ali, 1946.

3 - Editorial written by Talal Younes, Executive Director of the International Union of Biological Sciences (IUBS).

4 - Nira Research Output, Vol. 1, No. 1, Tokyo, 1988.

5 - «Political Facets of the North-South Dialogue», Mahdi Elmandjra, North-South Round Table, Society for International Development (SID), Rome, 1978.

6 - «The Clash of Civilizations», Samuel P. Huntington, Foreign Affairs, Summer 1993, pp. 22-48, Washington D.C.

7 - See Mahdi Elmandjra, «Fusion de la Science et de la Culture: La clé du XXIe Siécle», Futuribles, Paris, Dec. 1989.

8 - Ilya Prigogines et Isabelle Stengers: «La Nouvelle Alliance» éd. Gallimard, 1979, p. 28.

LE DROIT HEBRAIQUE EN OCCIDENT MUSULMAN PROPOS LIMINAIRES: FIDELITES ET ESPACES DE DIALOGUE

Haïm Zafrani

Je formulerai ici, un certain nombre de reflexions liminaires, disant, d'entrée de jeu, que nous sommes ici, dans cet univers juif d'Occident musulman qui a traversé plus d'un millénaire et demi d'histoire, en présence d'une société bipolaire, d'un espace de convergence où l'on percevra cette double fidélité : fidélité au judaïsme universel avec lequel on entretient des relations étroites et fécondes, plus spécialement dans le domaine de la pensée, de ses grands courants et des "humanités juives" en général ; fidélité aussi à l'environnement local, historique et géographique, dont on est/a été une partie intégrante, au paysage culturel et linguistique de l'Occident et de l'Orient musulmans d'une part, de l'ancien univers andalou-hispanique d'autre part.

Le judaïsme maghrébin et marocain, plus spécialement, a cultivé avec son environnement, dans l'intimité du langage et l'analogie des structures mentales, une dose non négligeable de symbiotisme, voire de synchrétisme religieux, une solidarité active, au niveau d'une mémoire et d'une conscience qui se développent sur divers plans : au plan de l'imaginaire social, des manifestations de la vie quotidienne et des moments privilégiés de l'existence (la naissance, le mariage, la mort, etc ...); au plan de l'histoire quand on interroge son destin et ses origines, les noms des lieux et des hommes ; au plan du paysage culturel quand on pose un regard sur les apports multiples des civilisations hébraïque, berbère, arabe et castillane, un univers où toutes ces sociétés ont puisé la même substance.

A cette multipolarité et à ces fidèlités socio-culturelles, il convient d'ajouter un autre genre de fidélité, celle que l'on voue à l'autorité légitime qui gouverne le pays, le loyalisme envers le souverain régnant, qui témoigne bien souvent, à l'égard de ses sujets juifs, tolérance et sollicitude, confiant parfois aux dignitaires de la minorité *dhimmie,* des fonctions importantes dans la gestion des affaires gouvernementales, exorbitantes par rapport au statut de la *dhimma.*

Ces fidélités socio-culturelles multiples et ce loyalisme étaient de légitimes vertus et d'honnêtes pratiques, outre qu'elles étaient la condition nécessaire d'une vie juive minoritaire au sein d'une société multiconfessionnelle et pluriculturelle.

L'histoire du judaïsme en Andalousie et au Maghreb en témoigne substantiellement. On n'en retiendra que quelques épisodes exemplaires :

- Le phénomène s'incarne admirablement dans la figure archétypale de Samuël Ha-Naguid "Le Prince", Samuël Ibn Nagrila ou Abu-Ibrahim Isma'il comme on l'appelait parmi les Sanhaja qui l'aimaient et l'honoraient. On a pu dire à son propos : "Il était vizir des monarques Sanhaja, Habbus et Badis". Pour cet homme du onzième siècle, il n'y avait point de contradiction entre, d'une part, le loyalisme qu'il vouait à ses souverains et son dévouement aux missions gouvernementales et militaires qu'ils lui confiaient et, d'autre part, son loyalisme à l'égard de ses origines juives et la fidélité à la foi de ses ancêtres. Samuël était un juif fier, marchant dans la voie de la grande tradition des prophètes et des sages, cultivant à la fois les humanités juives et arabes, *l'adab* et la littérature talmudique.

En Andalousie et au Maghreb, les juifs des cours royales et des palais, vizirs et conseillers, ont suivi l'exemple de leurs illustres ancêtres, Samuël Ibn Nagrila dont il vient d'être question et, avant lui, Hasday Ibn Shaprut, vizir des califes ommayades 'Abd-al-Rahman III et son fils Al-Hakam, à Cordoue, au 10° siècle, accomplissant leurs missions gouvernementales et communautaires dans des conditions difficiles, avec des risques incalculables, bien souvent au péril de leur vie.

Rappelons ici, pour mémoire, la dette contractée par le judaïsme maghrébin envers ses souverains les plus illustres, tout au long de l'histoire, plus éminemment envers les dynasties marocaines, la dynastie alaouite régnante, plus particulèrement.[1]

Une deuxième reflexion s'impose ; elle concerne l'univers andalou-maghrebin et son unité organique.

"Par rapport à l'Orient arabe, l'ensemble qui embrasse, de longs siècles durant, l'Espagne et l'extrême Maghreb, affirme une culture et une manière personnelles. La solidarité entre les deux «rives» est scellée par des échanges culturels ... Une tradition très active relie les "épigones" de Fès aux grands ancêtres de Cordoue. La chute de Grenade accentue cette participation. La continuité est donc certaine". C'est en ces termes qu'est évoquée l'image de l'Occident musulman médiéval dont les populations pratiquaient la même langue, la même culture, la même civilisation. Les mêmes liens spirituels et historiques unissaient aussi étroitement les communautés juives établies sur les deux "rives" du Détroit

de Gibraltar.

L'Age d'or espagnol, dont se réclament encore les descendants des grandes familles juives expulsées de la Péninsule ibérique à la fin du 15ème siècle, était l'apanage des cités symbiotiques jumelles, Fès et Cordoue, Ceuta et Lucena, Tétouan et Grenade, etc ... qui en revendiquaient à égalité le patrimoine culturel. Les savants juifs maghrébins, c'est un fait, ont souvent été les maîtres du judaïsme andalou. Les grammairiens et poètes que l'on considère comme les fondateurs de l'Ecole espaynoles sont originaires du Maghreb. Yehudah Ibn Quraïsh de Tahert (9ème siècle) était devenu célèbre par son Epître aux juifs de Fès, les maîtres de la *halakhah* "droit hébraïque", aussi, avec le plus illustre d'entre eux, le RIF, Rab Alfas ou Rabbi Yitshaq Al-Fassi, né à Qal'at Beni-Hammad, en Algérie (1013-1103), qui n'émigra en Espagne, s'établissant à Lucena, que lorsqu'il était déjà vieux, après avoir longtemps enseigné au Maroc (à Fès) et y avoir redigé son oeuvre monumentale, appelée Talmud Qatan, "Le Petit Talmud", et la majeure partie de ses *Responsa* (en arabe).

Une troisième et dernière reflexion concerne le droit hébraïque et ses analogies avec le droit musulman.

Bible et Coran - Loi orale et Hadiths

Judaïsme et Islam, sont, à certains égards tout au moins, si près l'un de l'autre, que toute étude comparative les concernant doit amener à une meilleure compréhension, dans l'histoire humaine, de ces deux religions proches parentes, attachées l'une et l'autre à un monothéisme strict.[2].

Notons au passage, l'importance majeure que revêt, dans l'Islam comme dans le Judaïsme, la réglementation, d'inspiration divine, du comportement de l'homme, autant dans son activité dite "profane" que dans l'exercice de ses actes religieux.

Au départ, et appelé à demeurer la référence de base, dans les deux religions, un texte admis comme "révélé" dans une langue sémitique, Torah et Coran ... Il est particulièrement remarquable, dans les deux cas, que ces textes sacrés, mis par écrit, aient trouvé chacun son complément législatif indispensable dans une Tradition orale qui affirme remonter au fondateur, prophète et chef politique, d'un côté Moïse au Mont Sinaï, de l'autre, Muhammad (ou à défaut l'un de ses tout premiers successeurs). Ces deux Traditions orales (Torah shehe'alpe et Sunna formée de Hadiths à leur tour, ont eu accès à l'écriture, après de longues hésitations ou oppositions.

Exégése et herméneutique.

Portons nos regards sur la conception même de l'exegèse des Ecritures saintes, sur des activités intellectuelles et spirituelles les plus variées; nous nous

retrouvons dans des espaces de convergence qui peuvent paraître surprenants: l'herméneutique des deux systèmes legislatifs, la possibilité d'interprétations théologico-philosophiques, allégoriques voire mystiques.

La pratique de l'herméneutique normative s'est enrichie, dans les deux systèmes, juif et musulman, dans des proportions impressionnantes par l'indispensable confrontation des textes entre eux, comme par l'effort de résoudre, à l'aide des textes, les problèmes qui n'y sont pas directement traités : les règles méthodologiques hébraïques (middot) de Hillel, de R. Ismaël, de R. Yosi Ha-Galili ont des équivalents manifestes et incontestables dans le fiqh musulman ; le raisonnement *à fortiori*, l'analogie (gezerah shavah et qivas), le traitement du général et du particulier (klal u prat et 'umum wa khusus), etc ...

Raison, tradition et mystique

Après l'irruption de la philosophie dans la pensée juive médiévale, la distinction entre "préceptes rationnels" et "préceptes ex-auditu", 'aqliyyat et sam'iyyat du fiqh et misvot sikhliyyot et shim'iyyot, une dichotomie inspirée du kalam mu'tazilite et adoptée par les théologiens musulmans et juifs du Moyen Age, notamment Saadya, quand ils définissaient le statut juridique des actes. A cet égard, une information précieuse nous est fournie, plus tard (13e/14e siècle) dans les *responsa* de Asher Ben Yehiel (Klal LV, 9), s'agissant d'une polémique très significative intervenue à Tolède à propos d'une affaire de dévolution de biens après le décès du mari, entre Asher Ben Yehiel, précisément, traditionnaliste par excellence et transfuge ashkénaze, et le rationaliste Yisraël Ben Yosef Israëli, héritier de la langue et de la culture arabe en Espagne chrétienne, à Tolède plus spécialement, après les avancées de la reconquête. Ajoutons que, dans cette controverse, c'est la voix de Harosh (*Ashar B, yehial*) qui a èté entendue et c'est son opinion qui l'a emporté sur celle du rationaliste Yisraël Ben Yosef Israëli (voir à ce sujet l'étude de J.C. Teicher : Laws of Reason and Laws of Religion : a conflict in Toledo Jewry in the 14th century. London, 1950 p.83-94).

Au niveau de l'ésotérique, disons que les sentiments et aspirations mystiques peuvent colorer chez chacun d'entre les fidèles des deux religions, l'apprentissage et l'observation des commandements. Ce sont là les notions de nigla et nistar, l'apparent et le caché de la mystique juive, et le batin et le zahir, leurs équivalents dans les textes arabo-musulmans.

Fatwa et responsum rabbinique

Un dernier instrument de la communication juridique est l'institution cultivée en Islam avec la fatwa (consultation, voire décision de loi), véhicule important du droit qui paraît avoir exercé à l'époque gaonique une certaine influence sur le responsum rabbinique qui lui est cependant antérieur. C'est par l'intermédiaire de la langue arabe utilisée comme langue de communication et d'échanges

intellectuels par les geonim "*scholarques*" depuis Saadya, que cette influence a pu s'exercer, notamment par l'accueil reservé aux emprunts à la technique et au vocabulaire juridique.

Pour ce qui concerne la littérature des Responsa du Moyen-Age hispano-maghrébin, la tâche du chercheur est largement facilitée aujourd'hui grâce à la parution récente (Jérusalem, 1981) des deux premiers volumes de la grande concordance des Responsa des rabbins espagnols et maghrébins (Index historique, index matières, index des Sources, etc..., sous la direction de Menahem Elon, sous le titre "Maftéah ha-she'elot u-teshubot shel hakhme sefarad u-Sfon Afriqa", publié par The Institute for Research in Jewish Law, The Hebrew University of Jerusalem.

Il faut également signaler ici, pour mémoire, l'oeuvre monumentale de S.D. GOITEN, A Mediterranean Society, Vol.I (Economic Foundations), University of California Press, 1967 ; Vol.II (The Community), 1971 ; Vol.III (The family), 1978 ; Vol.IV (Daily Life), 1983 ; Vol.V (The individual), 1988, oeuvre qu'il faut compléter par le recueil de correspondance familiale et commerciale publié sous le titre de "Letters of Medieval Jewish Traders", Princeton University Press, 1973. Nous savons que les travaux de S.D. GOITEN sont le résultat d'une exploitation méthodique du trésor documentaire de la Genizah du Caire, découverte à la fin du siècle dernier.

Il faut signaler aussi le dépouillement des fatwas musulmanes et de la littérature arabe maghrébine, en général, auquel se livrent actuellement sous ma direction, pour la préparation de thèses de doctorats, des étudiants d'Universités marocaines ayant étudié l'hébreu.

J'ajouterai, pour clore ce chapitre, que j'ai moi-même utilisé quelques fatwas du Mi'yar d'Al-Wansharishi et les nawazil d'Ibn Sahl dans une étude sur une question importante concernant les relations judéo-musulmanes en Occident musulman, le cas particulier du recours (volontaire) des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain, un article paru dans le numéro de Studea Islamica de décembre 1986 (Ex Fascicule LXIV°).

Environnements historique et socio-économiques du droit

Revenons à l'espace juridique juif de l'occident musulman, un espace juridique qui s'intègre parfaitement dans un univers culturel plus large où nous puisons l'essentiel de notre documentation pour dire l'histoire des communautés maghrébines, essentiellement marocaines.

C'est lui que nous explorons pour justifier et légitimer en quelque sorte la référence, constamment proclamée, privilégiée pour ainsi dire, de ces communautés à leur héritage espagnol.

La pensée juridique, plus particulièrement celle représentée par les Taqqanot et les Responsa, la poésie religieuse ou profane, les écrits exégétiques, homilétiques, voire mystiques et kabbalistiques, la littérature populaire transmise oralement dans les dialectes locaux et ce que l'on considère, dérisoirement parfois, comme les manifestations folkloriques, tous ces champs de la production intellectuelle restent pour nous (il en existe d'autres), les bases fondamentales de toute approche globale de l'existence juive à tous les niveaux d'analyse.

En dépit d'une dose non négligeable de conservatisme, le droit rabbinique évoluait et se transformait grâce à un certain dynamisme interne qui fonctionnait au moyen d'instruments dialectiques hérités d'un passé lointain ou forgés de toutes pièces à une époque plus récente.

Derrière le rempart de ce système juridico-religieux qui régentait la vie privée et publique et en pénétrait profondément tous les replis, le judaïsme dispersé à la surface du monde cultivait ses lois et ses traditions ancestrales en les adaptant constamment à ses nouvelles conditions d'existence. Préoccupé de sa survie religieuse ou même physique, assailli par toutes sortes de dangers, y compris celui des divisions internes et des hérésies, il parvint néanmoins à sauvegarder son unité et sa solidarité au milieu des diverses civilisations. Si, à l'époque geonique, un responsum adressé de Bagdad à un correspondant d'Espagne ou de Perse faisait jurisprudence et acquérait force de loi en France, en Allemagne, en Egypte, au Maroc ou en Italie, aujourd'hui encore, la vie quotidienne de tout juif (orthodoxe ou attaché à la tradition) reste régie par un substrat juridique uniforme et commun à l'ensemble des communautés, transcendant les diversités.

J'ajouterai, pour finir, que contrairement à ce qui s'est passé ailleurs, en Europe et en d'autres contrées diasporiques où le droit hébraïque a été en quelque sorte marginalisé, ne régissant plus les sociétés juives "émancipées" aux 18e et 19e siècles, au Maroc, il est resté en vigueur jusqu'aux dernières décennies, en prise directe avec les réalités quotidiennes de l'existence, continuant à vivre son histoire et son évolution compte tenu des circonstances, s'adaptant constamment à de nouvelles conditions. De là découle l'intérêt qu'il peut présenter pour l'histoire du droit hébraïque universel.

NOTES

(1) La correspondance familiale, amicale et commerciale, entretenue entre les hauts dignitaires du Palais Royal et la famille Corcos, notables juifs de Marrakech, à la fin du siècle dernier et au début de ce siècle, est encore inédite. J'ai eu l'occasion de la feuilleter, elle témoigne du genre de relations remarquables entre juifs et musulmans au plus haut niveau de la société marocaine.

(2) Robert Brunschvig: Herméneutique normative dans le Judaïsme et dans l'Islam, dans Atti della Accademia Nazionale Dei Lincel, Roma, 1976, p. 1 à 20.

PASSE ET AVENIR
DE L'EAU DANS LE VAL D'IFRANE

Robert P. Ambroggi

PREAMBULE

Quand un voyageur part de Fès pour se rendre à Ifrane, il s'étonne vite de l'entrée en scène de l'eau dès l'abord de la montagne du Moyen Atlas, dressée au sud.

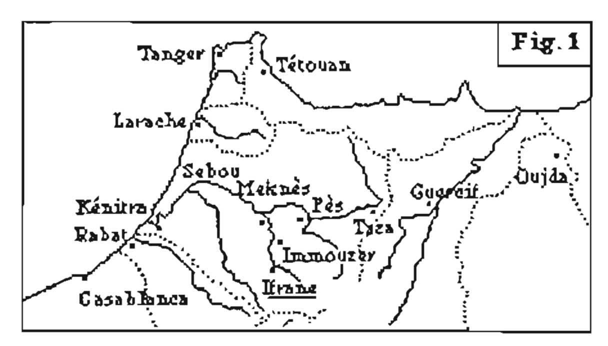


Fig. 1: Situation d'Ifrane

Avant de s'élever en chaîne plissée à plus de 2000 mètres d'altitude, elle se présente d'abord sous forme d'un plateau calcaire(1), parsemé de forêts de chênes verts, cèdres et chênes lièges et émaillé de sources et de petits lacs naturels (dayet). Ce siècle le dénomma Causse du Moyen Atlas par analogie géo-gragéographique et géologique avec un paysage du centre et sud de la France. Dès le premier gradin du plateau où se perche Immouzer (1350 mètres), l'eau s'empare de la nature et lui imprime son caractère. Au second gradin, le val d'Ifrane (1625 mètres) apparaît dans un paysage particulièrement attirant d'aspect karstique, ainsi qualifié parce que l'érosion chimique des précipitations de neige et pluie dessine sur les affleurements de roche dolomitique, un modelé ruiniforme et caverneux, où l'eau tend à disparaître en profondeur.

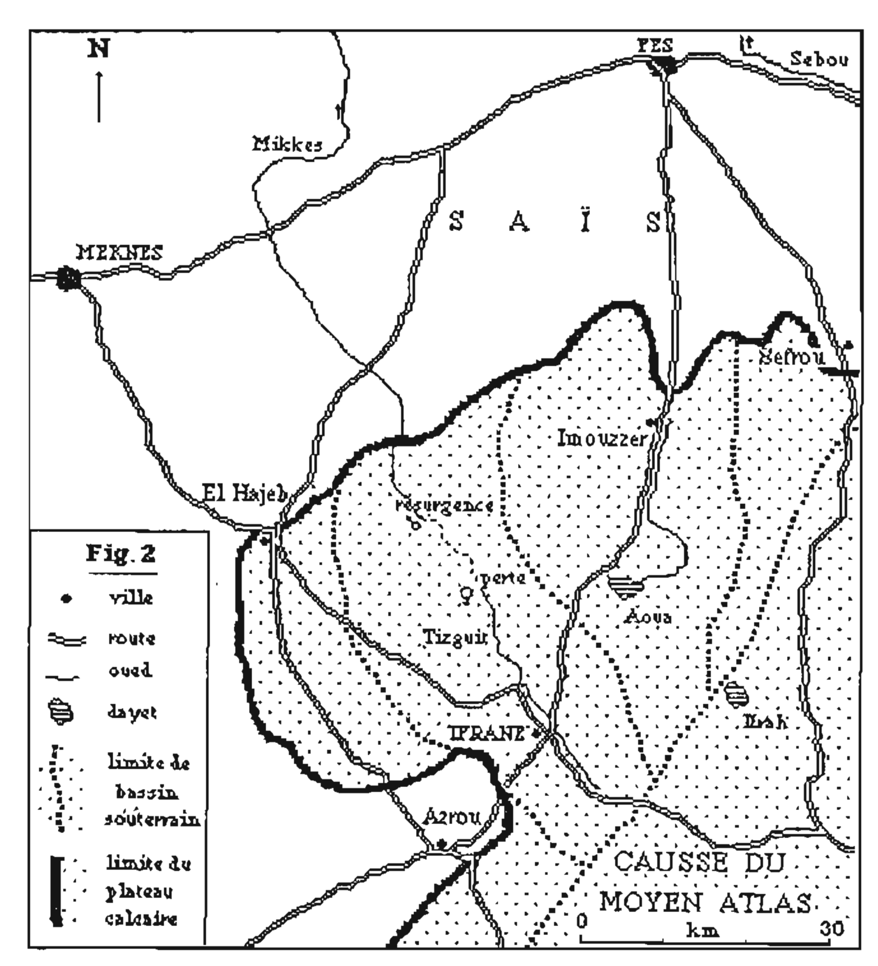


Fig. 2: Le plateau calcaire ou Causse du Moyen Atlas

Cependant, seule manifestation d'un écoulement superficiel, l'oued Tizguit occupe la vedette et coule au creux du val d'Ifrane (les grottes, en berbère) et fait de ce site niché dans la forêt de cèdres[2] et chênes un lieu de villégiature renommé et hautement apprécié. Vers le couchant, un volcan éteint aux sombres flancs dépourvus de forêt dresse son cône en vigie du val d'Ifrane, encombré par contre d'une apaisante forêt de chênes protecteurs du cours d'eau; ce volcan (El Koudiat, le mont, 1785 m), endormi depuis des millénaires, s'interpose entre les tribus berbères des Aït Outindi et des Béni Mguild. L'oued collecte l'eau de nombreuses sources; elles représentent le niveau hydrostatique d'un grand réservoir d'eau souterraine qui les alimente et soutient le cours d'eau qui joue aussi bien le rôle de drain naturel en saison sèche que de voie de percolation au cours des crues de printemps. De toute évidence, par la très perméable nature karstique du lieu, son régime dépend entièrement des fluctuations du niveau d'eau de la nappe aquifère .

La sécheresse exceptionnelle de 1979-83 avait tari complètement le cours supérieur de l'oued Tizguit, hiver comme été, entre sa source d'origine et le Palais Royal. Et même le retour de précipitations normales en 1984 et 1985, n'avait pas rétabli le régime antérieur du cours d'eau, habituellement saisonnier durant huit mois par an. Le préjudice causé par un tarissement persistant s'avérerait d'autant plus grave que le Palais Royal et les abords de la rivière servent à d'importantes rencontres de Chefs d'Etat, où la conservation du cadre écologique joue un rôle appréciable. D'autre part, il était envisagé, dans le cadre accueillant du val d'Ifrane, la construction d'une grande Université moderne, ouverte sur les sciences, la culture et les technologies les plus performantes; une telle entreprise ne manquerait pas d'attirer de divers horizons une nouvelle population avide d'eau.

C'est pourquoi, Sa Majesté le Roi Hassan II donna Ses hautes instructions pour une mission sur le terrain en Octobre 1984 afin de rendre permanent le cours supérieur de l'oued Tizguit et s'assurer que les ressources d'eau du val d'Ifrane permettraient non seulement l'établissement d'une Université exceptionnelle mais aussi le développement d'un grand centre de résidence et de villégiature. En d'autres termes, la population du centre d'Ifrane devrait passer de 10.000 à 20.000 habitants au cours de la décennie 1990, puis à 30.000 dans la suivante.

SITUATION 1984

Cours supérieur de l'Oued Tizguit

L'oued Tizguit était, une fois, un cours d'eau généreux, alimenté par une dizaine de sources étranges; grâce aux fortes précipitations d'hiver (1100 mm/an) et à la fonte d'une neige lourde persistant 30 à 50 jours seulement, elles apparaissaient fort abondantes au printemps; ensuite, elles maigrissaient à vue d'œil pour ne plus être, l'automne venu, qu'un filet d'eau parmi une cressonnière. Pendant des siècles, des éleveurs nomades de la branche Sanhadja des Berbères, originaires du Sahara, venaient chercher le pacage estival de leur troupeau de moutons, mêlé de quelques chèvres, parmi le riche pâturage du haut bassin de l'oued; tandis que les animaux paissaient, les bergers pêchaient les truites abondantes de la rivière et des ruisseaux affluents; des bandes de singes piaillaient dans les cèdres et chênes d'alentour; des panthères rôdaient autour des troupeaux, en quête d'un agneau égaré.

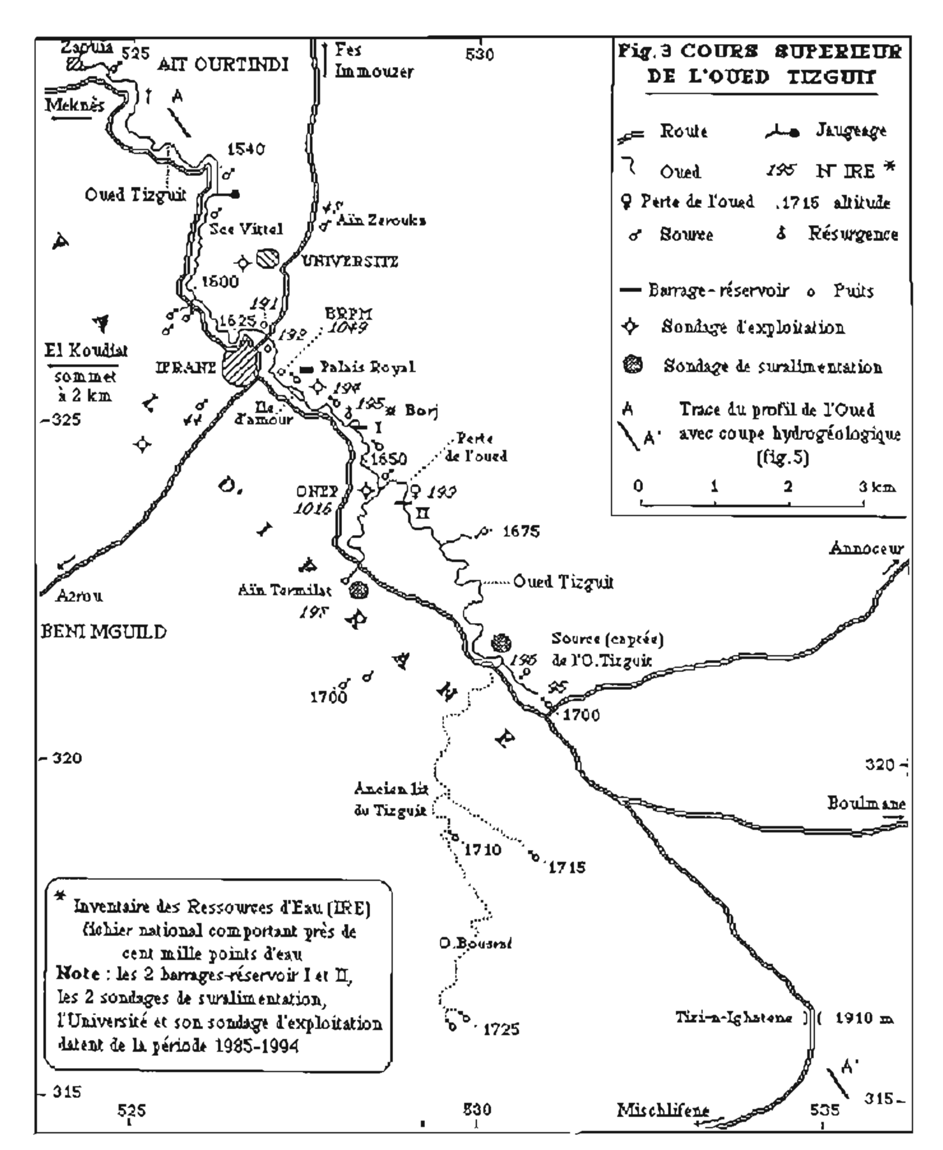


Fig. 3: Cours supérieur de l'oued Tizguit

L'arrivée de l'étranger, au 20e siècle, changea rapidement le cadre et le mode de vie. En 1929, le centre d'estivage d'Ifrane voyait le jour; un habitat nouveau aux toits pentus de briques rouges s'installait dans la cédraie; tout comme l'électricité, l'eau arrivait à domicile; pour ce faire, l'homme moderne empruntait à la nature l'eau pure des sources; il appelait cela un captage, car il ne la rendait jamais; après usage, il se contentait de l'évacuer hors de sa demeure; cette eau souillée, sale, contaminée, s'en retournait tant bien que mal à la rivière pour la polluer; après un demi-siècle, le rôle dévolu à l'oued d'émissaire d'eau usée perdurait et la pollution s'aggravait sans cesse.

Durant cette première époque d'Ifrane, centre de villégiature (1929-94), le cours supérieur de l'Oued Tizguit et ses ressources d'eau retenaient toute l'attention officielle; il s'étirait sur une douzaine de kilomètres depuis sa première source à 1700 mètres d'altitude et la source suivante, captée pour l'alimentation en eau potable d'Ifrane (N°95 et 196. fig.3) jusqu'à la Zaouia d'Ifrane, à travers le paysage touristique du val d'Ifrane où s'insère le centre du même nom, à 1625 mètres d'altitude. Non loin de la source, un ancien lit, asséché depuis le captage de la source 196 dans les années 1930, et dénommé l'oued Bousraf, aurait ajouté quelques kilomètres, mais ne présentait plus aucun intérêt pour le sujet considéré.

Régime de l'oued

A l'habitude, le cours supérieur entre sa source et l'entrée du parc du Palais Royal, soit un parcours de 5 kilomètres, possédait un écoulement saisonnier de huit mois; il tarissait pendant quatre mois (août-novembre) par suite de la saison sèche. En outre, le régime de l'oued Tizguit présentait la caractéristique de l'hydrologie karstique: débit d'hiver jusqu'à dix fois supérieur au débit d'étiage ou basses eaux. La représentation graphique du régime de l'oued ou hydrogramme, riche d'enseignements, s'obtint avec peine en recueillant une information éparse (fig .4):

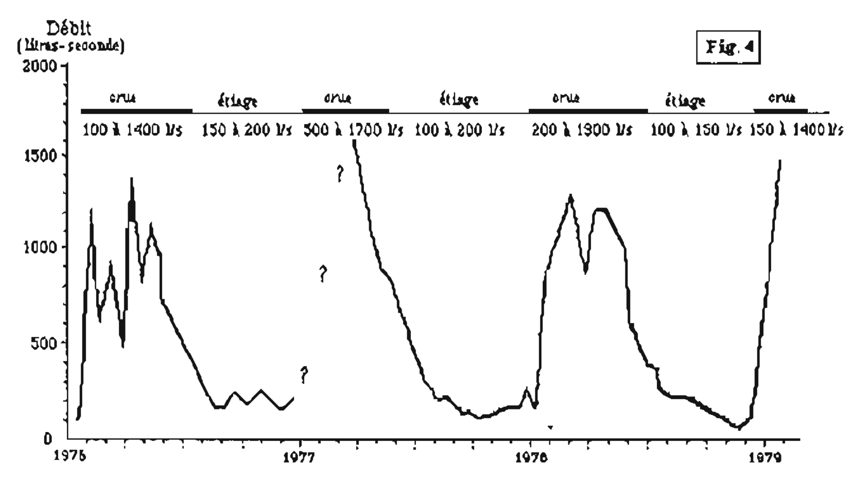
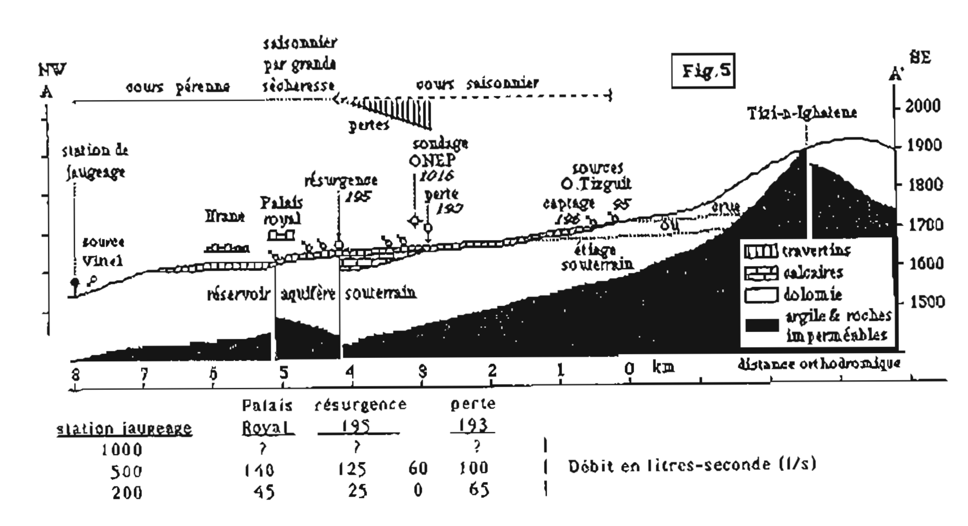


Fig. 4: Régime de l'oued Tizguit, à la station de jaugeage dite de la source Vittel

L'observation obligatoire de son évolution s'impose; elle implique l'établissement d'un enregistrement automatique sur l'emplacement de l'ancienne station de jaugeage dite de la source Vittel (voir fig.3). Les sources échelonnées de la côte 1700 à 1550 mètres commandent le régime de l'oued; plus hautes en altitude sont les sources, plus longue est leur durée de tarissement. De même, d'après les données éparpillées sur 30 ans dans divers documents retrouvés, la vie de l'oued dans son cours supérieur peut se reconstituer ainsi (fig.5):



station jaugeage	Palais Royal	résurgence 195		perte 193	
1000	?	?		?	Débit en litres-seconde (l/s)
500	140	125	60	100	
200	45	25	0	65	

Fig. 5: Profil en long et débits échelonnés de l'oued Tizguit avec coupe hydrogéologique (tracé AA' sur fig.3)

Un premier tronçon de quatre kilomètres possédait un écoulement saisonnier (décembre-juillet) depuis la source 95 jusqu'à la résurgence 195 (fig.3 et 5). Ce tronçon subissait de plein fouet le phénomène de fluctuation annuelle du niveau hydrostatique du réservoir souterrain dont la tranche supérieure est karstique; le régime des sources situées entre les cotes 1700-1690 le reflète rigoureusement: fort débit intermittent d'hiver, débit faible et régulier de printemps pouvant devenir nul en été. Au plus haut niveau hydrostatique de la crue souterraine, des sources émergeaient autrefois jusqu'aux cotes 1710, 1715, ou même 1725 (voir fig.3).

Un second tronçon se caractérisait par une perte de débit entre les points 193 et 195, soit sur un parcours de 1200 mètres. Quand le débit de l'oued se situait à 100 litres-seconde (l/s), la perte de débit était de 40 l/s; quand le débit baissait à 65 l/s, la perte devenait totale, c'est-à-dire égale à 65 l/s; d'ailleurs, elle s'avérait presque instantanée au point 193. La mission de 1984 avait fortement souligné cette observation d'importance.

Ensuite, l'oued Tizguit adoptait un écoulement pérenne (permanent) depuis le point 195, considéré comme résurgence de l'oued. Cette source, située à la cote 1648, représentait en réalité le niveau hydrostatique d'étiage du réservoir aquifère. A partir de là, une série de sources drainait ce réservoir; leur débit cumulé d'étiage s'élevait à 200 l/s environ sur un parcours de quatre kilomètres jusqu'à la station de jaugeage dite de la source Vittel. Lors d'une sécheresse exceptionnelle telle que celle de 1979-83, l'écoulement pérenne commence plus bas, au niveau de la source du Palais Royal (cote 1632), laissant à sec un parcours normalement pérenne d'un kilomètre, où se trouve notamment l'île d'amour, lieu de réception des Chefs d'Etat. Dans cette circonstance inhabituel-

le, l'oued Tizguit restait à sec sur plus de cinq kilomètres de longueur, durant 5 à 6 mois de l'année (juillet-décembre).

Causes et conséquences du tarissement saisonnier

Le tarissement, même saisonnier, de l'oued Tizguit avait provoqué un grave dommage à l'environnement touristique du val d'Ifrane. Dans ces conditions, le Palais Royal et l'île d'amour ne pouvaient plus accueillir les importantes rencontres politiques; les truites, si abondantes auparavant, avaient disparu; l'abreuvement des animaux au pâturage dans le bassin supérieur n'était plus assuré; la dilution des effluents de la ville d'Ifrane et le transport des déchets solides ne s'opéraient plus dans des conditions sanitaires de sécurité; les risques d'épidémie croissaient d'autant.

La forte fluctuation annuelle du niveau hydrostatique - plus de dix mètres - résultait du comportement karstique du réservoir aquifère qui alimente les sources; en été, ce niveau s'abaisse au-dessous de la côte d'émergence des sources génératrices de l'oued, d'où tarissement. En outre, les précipitations abondantes, concentrées en 5-6 mois, ont une influence assez immédiate sur le régime d'alimentation du réservoir aquifère qui réagit par un court temps de réponse; un léger retard de 50 jours, au plus, provient de l'effet de stockage de la neige; une période de 6-7 mois sans guère de précipitations suffit à provoquer le tarissement. En fait, la tranche supérieure du réservoir aquifère se montre trop karstique - sur une épaisseur estimée à 80 m - elle joue donc peu le rôle régulateur de retenue. Par contre, la tranche sous-jacente assure une bonne régularisation sur une épaisseur de 200 mètres environ; d'ailleurs, les spécialistes pourront reconstituer l'hydrogramme historique de l'oued en corrélation avec la pluviométrie; les données existent depuis plusieurs décennies.

Enfin, l'intervention de l'homme moderne, dans ce bassin supérieur à l'équilibre naturel si fragile, sous la forme de captages, représente la dernière cause de tarissement de l'oued Tizguit; dans l'ordre chronologique, c'est d'abord le captage de la plus grosse source d'origine de l'oued (N°196), puis le sondage d'exploitation de l'Office National de l'Eau Potable (ONEP, n° 1016). Pour fixer les idées, le volume annuel moyen de l'oued, après les huit kilomètres de parcours à travers le val d'Ifrane et avant tout prélèvement, pourrait s'évaluer à 12 millions de mètres-cube par an (Mm3/an) dont 4 à 5 Mm3/an en période de crue. Il resterait à comptabiliser les prélèvements qui pourraient représenter une portion notable de l'apport d'eau de surface et, en tout cas, suffisante pour provoquer le tarissement.

Il convenait donc de rétablir, au plus tôt, un écoulement permanent dans le cours supérieur de l'oued Tizguit.

Les deux solutions possibles

En présence d'une rivière, la première idée partagée par les spécialistes et les

non spécialistes se fixe sur l'édification d'un barrage-réservoir pour accumuler la crue d'hiver, cette eau sauvage qui s'enfuit si vite; c'est la solution classique, pour ne pas dire traditionnelle pour obtenir la régulation d'un oued au régime erratique. Depuis 1953, l'idée de ce type d'ouvrage allait son chemin, poussée par les décideurs, freinée par les techniciens, préoccupés de la nature karstique et perméable du paysage; un site était même identifié au droit du borj, en amont de la résurgence 195 (fig.3).

En fait, le rapport de mission de 1984 tranchait cet interminable discussion et concluait «Le débat long et passionné des spécialistes partisans et adversaires du barrage, unique solution avancée à l'époque, prouve combien cette solution onéreuse demeure aléatoire. L'expérience montre, aujourd'hui que, seules des digues ne dépassant pas 2-3 mètres de hauteur sont possibles dans un tel paysage géologique; car, le tapis, relativement imperméable, de travertins et alluvions de fond de vallée n'est guère large et ne peut constituer que de faibles réservoirs de 1-2 hectares de superficie et d'un volume inférieur à 50.000 mètres-cube; encore, sur les cinq premiers kilomètres du cours d'eau, ce tapis est-il troué, par endroits, par les roches dolomitiques qui absorbent l'eau.. la retenue ne se remplira pas beaucoup à causes des pertes latérales en terrain karstique

Si un barrage-réservoir important, c'est-à-dire de quelques centaines de milliers de mètres-cube, se justifie un jour pour des raisons économiques, il faudra en identifier le site entre Ifrane et la Zaouia d'Ifrane.»

Cette conclusion péremptoire laissait entr'ouverte, toutefois, une porte de sortie: la possibilité de creuser, parallèlement à l'oued et sur rive droite, des bassins de deux mètres de profondeur environ et de les relier entre eux par des cascades. La multiplicité de ces bassins constituerait une retenue d'eau non négligeable (50.000 mètres cube) et une réserve utile en cas de besoin. Cette solution, convenue alors entre le génie politique et le génie technicien, permettait de combiner l'utile à l'agréable; car, ces bassins, agrémentés de fleurs et plantes aquatiques, peuplés de poissons, embelliraient le paysage et encourageraient aux promenades le long du cours d'eau. L'opération, confiée au génie politique, s'avéra une belle réussite artistique grâce aux dons d'architecte paysagiste du maître d'œuvre. Ainsi, l'eau superficielle se traitait avec beaucoup de ménagement et d'aménagement, sans pour autant rétablir un écoulement permanent dans le cours supérieur de l'oued Tizguit.

La solution idoine résidait et pompage saisonnier dans le réservoir aquifère souterrain qu'il convenait d'exploiter par forages; ceux-ci traverseraient tout le réservoir jusqu'à son plancher imperméable représenté par des argiles rouges. Deux sites propices, auprès des sources du Tizguit et de Termilat, étaient recommandés (fig.3, n° 196 et 197). La capacité d'exhaure devait atteindre, si possible, une centaine de litres seconde (l/s) par unité de captage; le pompage suffirait à maintenir un étiage convenable selon un débit de 100 l/s à condition de déverser

l'eau dans le lit de l'oued, au-delà de la zone de perte, soit par l'intermédiaire du ruisseau de l'Aïn Termilat, soit au point 195 (fig.3).

Le coût d'exhaure de l'eau (0,4 dirham par mètre cube, prix 1984) apparaissait le seul inconvénient notoire de cette solution idoine; elle entraînait une dépense annuelle moyenne de 220.000 Dirhams (prix 1984).

Les avantages l'emportaient de beaucoup; en effet, l'eau pompée et rejetée dans l'oued servirait des usages simultanés ou successifs: conservation de la nature, attrait touristique, faune halieutique, eau domestique, assainissement urbain, dilution des effluents; transport des déchets; irrigation. Ainsi, la valeur ajoutée pourrait apparaître considérable dans une évaluation économique objective.

Résumé et conclusion

La mission 1984 avait permis d'éliminer des idées reçues et d'éclairer la situation d'un jour nouveau, propice à un aménagement conforme.

Quand l'idée d'un barrage-réservoir prit forme, en 1953, l'hydroschizophrénie régnait en maître; ce mal de l'époque se caractérisait par une ambivalence de pensée et une absence de considération pour la réalité du terrain. L'eau superficielle, maîtrisée en Europe et enseignée dans les grandes écoles d'ingénieurs, tenait le haut du pavé; elle dominait nettement l'eau souterraine, encore mal perçue et peu assujettie; deux écoles de pensée affichaient des rapports de maîtres à serviteurs, plutôt que de se confondre en une pensée conjointe.

Quatre décennies plus tard, l'évolution avait supprimé ce mal. La réalité du terrain permettait d'affirmer la présence d'un grand réservoir d'eau souterraine et d'éliminer l'inquiétude sur la disponibilité d'eau née de la ressource d'eau apparente, fugace et difficile à capter. Ce réservoir soutenait l'écoulement de l'oued Tizguit et expliquait son régime erratique par l'importante fluctuation du niveau hydrostatique; de plus, grâce à son vaste réseau souterrain, il distribuait l'eau en tout lieu désirable; il suffirait de la prélever par forage.

Enfin, la nouvelle notion de forte perméabilité dans ce paysage karstique avertissait du danger de pollution de cette précieuse ressource d'eau souterraine par incurie de gestion.

DECENNIE 1985-94

Ouvrages et aménagements réalisés[3]

L'exceptionnelle sécheresse de 1979-83 affecta profondément le réservoir souterrain du val d'Ifrane; le tarissement du cours supérieur de l'oued Tizguit persistait encore à l'automne 1984. Aussi, la priorité d'exécution des ouvrages[4] proposés par la mission 1984 revint aux sondages de suralimentation afin de res-

taurer artificiellement la pérennité de l'oued, notamment au droit du Palais Royal, ainsi qu'aux bassins d'agrément, maigres substituts d'un barrage-réservoir pour le stockage de l'eau.

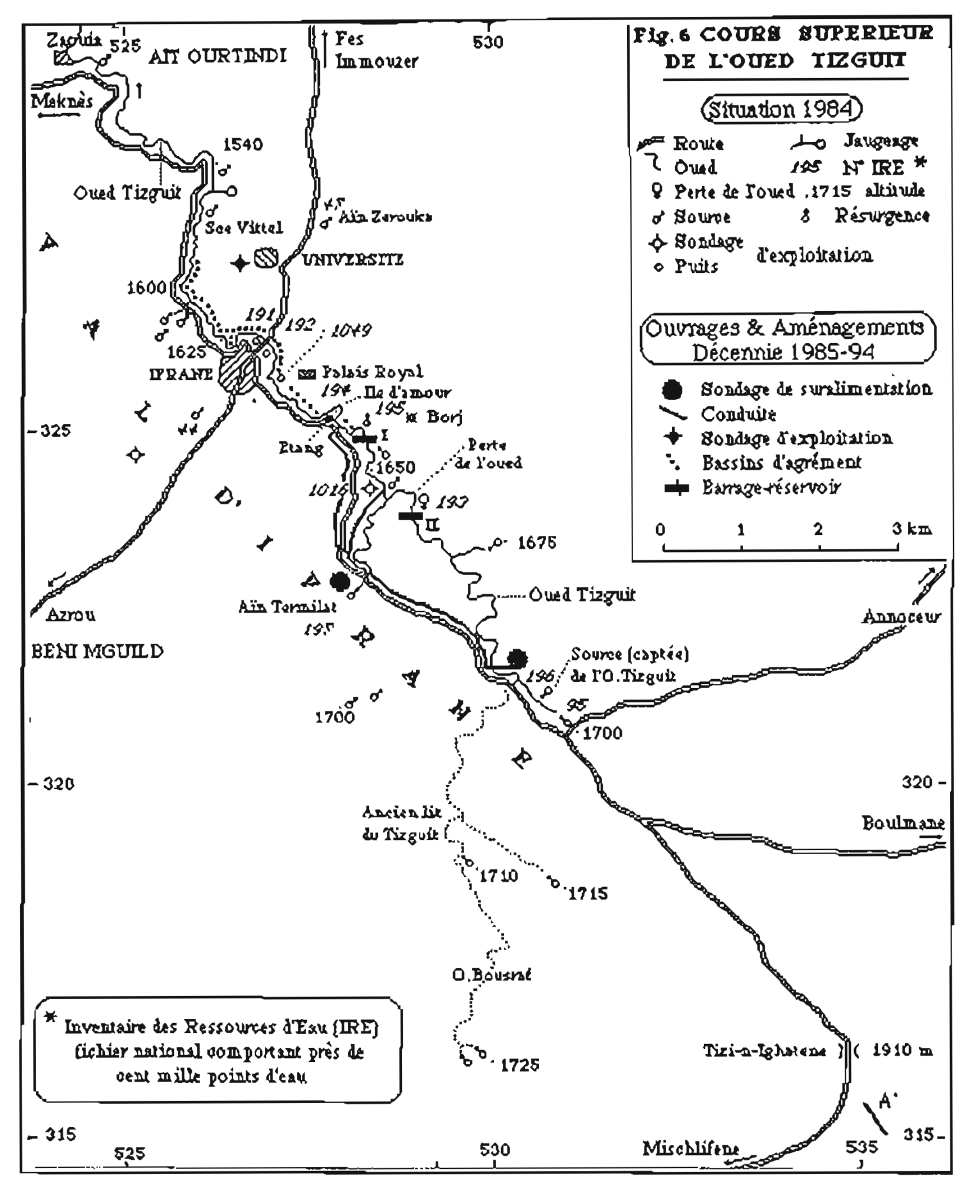


Fig.6: Cours supérieur de l'Oued Tizguit

Les réalisations opérées au cours de la décennie écoulée depuis la mission de 1984 expliquent la nécessité des aménagements réalisés, en conformité ou non avec ses prescriptions; elles permettent d'en retirer des enseignements utiles.

Forages de suralimentation

Deux forages implantés, l'un près de la source captée de l'Oued Tizguit (n°196), l'autre près de la source de Termilat (n°197), ont traversé près de trois cent mètres de dolomie et calcaire aquifères avant d'atteindre les couches imperméables d'argiles rouges, ils ont révélé des débits individuels de 100 litres seconde; chacun de ces débits créait un flux convenable de cours d'eau et suffisant pour rendre pérenne le cours supérieur de l'Oued Tizguit, quand le besoin l'exigerait. Ces forages, équipés de pompes adéquates, permettaient la suralimentation de l'oued suivant la demande et par des conduites aboutissant en des points judicieux, afin d'éviter les pertes selon le lit de l'oued dans ses portions trop vulnérables. Ce faisant, le cadre du Palais Royal d'Ifrane retrouvait dès 1985 son charme particulier, propice aux importantes rencontres internationales, et ne souffrirait plus jamais des sécheresses occasionnelles.

L'exploitation de ces deux forages spéciaux réclame un programme d'exploitation et une bonne gestion, compte tenu des dépenses énergétiques encourues. Il est fortement recommandé, lors de leur utilisation, de faire déverser dans l'oued, à proximité immédiate de chaque station de pompage, un débit minimum de 10 à 20 litres seconde, non seulement pour revivifier le cours d'eau en voie de tarissement définitif, mais encore pour éviter le croupissement de l'eau stagnante parmi une végétation aquatique envahissante.

Bassins d'agrément

Leur aménagement a été réalisé sur la rive droite de l'oued et sur une distance de trois kilomètres[5]. Ils s'échelonnent en chapelet sous formes d'étangs, bassins, mares, entrecoupés de cascatelles d'eau vive; en effet, un écoulement constant est maintenu par principe afin d'éviter tout croupissement de l'eau. Une allée conçue pour la promenade flanque l'aménagement; elle dispose d'un éclairage électrique pour son utilisation nocturne, le cas échéant. Cet agencement artistique s'étend depuis le barrage-réservoir du Borj jusqu'aux environs de la source Vittel, bien au-delà de la ville d'Ifrane. Ainsi, le val d'Ifrane s'est désormais embelli de lacs, bassins, cascades, jardins publics et autres féeries d'eau et de lumières, qui en font une zone hospitalière digne d'une tradition arabe millénaire.

Le volume accumulé dans ces bassins représente une capacité de dizaines de milliers de mètres cube, soit l'équivalent d'un des barrages-réservoir construits à l'amont. Flore et faune aquatiques agrémentent ces bassins alimentés en eau, dès l'aval du barrage-réservoir du Borj. La truite a été réintroduite dans l'oued Tizguit attenant; elle prolifère convenablement.

Aménagement de l'île d'amour

L'Oued Tizguit coule au pied du Palais Royal, construit sur une butte de la

rive droite. A l'entrée du parc, l'oued dessine une grande boucle allongée, dont le bras gauche transporte l'essentiel du flot; les deux bras enserrent, de ce fait, une île oblongue mais assez large pour recevoir une tente caïdale, le cas échéant; une nature arborée, agrémentée de cèdres et parsemée de buissons, fait de ce lopin de terre entouré d'eau courante, un endroit idyllique, propre à enchanter des hôtes; le bras gauche de la rivière a été élargi et légèrement approfondi, afin de constituer un étang capable de recevoir de légères barques à rames. L'écoulement de l'oued, amélioré par les forages de suralimentation de l'amont, a permis d'amplifier et d'étaler en ce lieu la présence de l'eau, élément fondamental du milieu naturel et facteur de beauté reposante.

Barrages-réservoir

Malgré la dissuasion claire et précise de la mission de 1984 sur le caractère aléatoire et inutilement onéreux d'un barrage-réservoir dans ce type de paysage, un premier ouvrage fut construit au droit du Borj, à l'amont de la résurgence 195 (fig.6); sa hauteur de 15 mètres outrepasse les prescriptions de 1984 qui n'admettaient, à l'extrême rigueur, que des digues de deux à trois mètres de hauteur. En fait, tel que construit, le barrage n'accumule l'eau que sur une tranche de quatre à cinq mètres puisqu'au-delà de cette hauteur, les rives dolomitiques perméables de l'oued absorbent le surplus. Le volume stocké ne dépasse guère 50.000 mètres cube et la superficie du lac, deux hectares au mieux; encore, cette réserve ne subsiste-t-elle que peu de mois. En pratique et à titre de consolation, ce barrage jouait le rôle de protection contre les crues, des bassins d'agrément construits à l'aval; et aussi, le lac provisoire constituait un lieu agréable, malgré cette structure artificielle, squelettique et inutilement haute, qui se dressait au milieu d'un paysage bucolique.

Pour estomper cette bévue technique, des travaux d'injection tentèrent de créer une étanchéité artificielle, sans résultat appréciable; c'était méconnaître les mésaventures de barrages construits dans un paysage de même nature en Espagne dans les années 1930, dont le barrage de Camarassa demeurait le plus célèbre exemple. Mais, contre toute attente, un second barrage-réservoir fut décidé et construit en amont[6]. Comble d'ironie, son emplacement coïncide avec la perte de l'oued Tizguit, identifiée et dûment mentionnée par la mission de 1984 (fig. 3, 5, 6 et 7). Serait-il nécessaire d'ajouter que cet ouvrage ne retient pas la moindre goutte d'eau et qu'il joue remarquablement le rôle de recharge du réservoir souterrain au moyen des crues de printemps formées sur les trois premiers kilomètres de la rivière? Mais, là n'était pas l'objectif. Toute tentative de rendre étanche la retenue serait une onéreuse superfétation.

L'énoncé de ces mésaventures techniques ouvre le débat qui s'impose pour un avenir harmonieux et réussi du développement régional, en fonction de la constante conciliation du génie politique et du génie technicien.

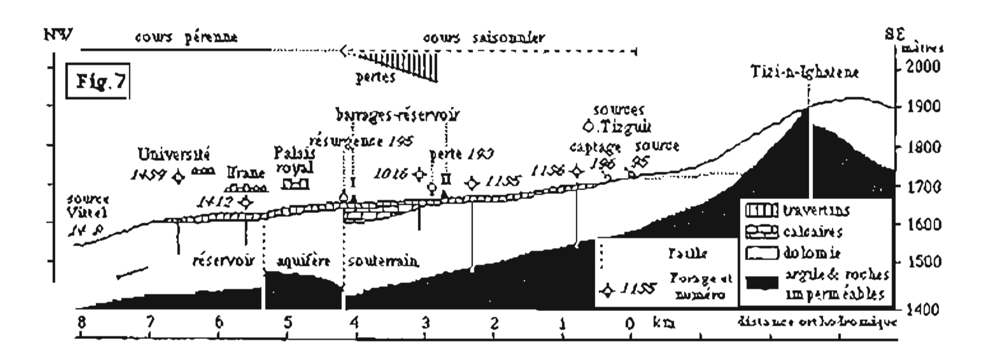


Fig. 7: Profil en long de l'oued Tizguit avec forages et aménagements hydrauliques

Génie politique et génie technicien

Cette dualité avait été déjà évoquée[7] à propos de l'indépendance céréalière des nations du monde moins développé; selon l'exposé des deux voies du génie technicien et du génie politique, elle se résumait ainsi: "Le génie technicien a joué un grand rôle en faveur de l'indépendance céréalière car il a beaucoup progressé au cours de ce siècle; il a permis d'assurer, tant bien que mal une production céréalière compatible avec le début de la seconde transition démographique. Le génie politique, par contre, a été moins heureux à travers le monde, qu'il soit plus ou moins développé."

En ce siècle, le fossé s'approfondit entre la connaissance scientifique et la connaissance commune ou générale, appelée culture; la connaissance scientifique féconde de moins en moins efficacement cette culture. En principe, le génie politique détient l'apanage de la connaissance générale; mais, hormis le Souverain du Royaume, seul chef d'Etat au monde à s'être attaché un conseiller technique pour l'eau, le génie politique s'imprègne peu du génie technicien et de sa connaissance scientifique, jusqu'à en faire fi, parfois. La construction réitérée des barrages-réservoir du val d'Ifrane, contre toute mise en garde du génie technicien, tombe dans cet ultime cas d'école. Loin du reproche ou du jugement, cet exemple type incite à une profonde réflexion sur la nécessité de concilier le pouvoir régional du génie politique avec la cognition et la position, souvent timide ou timorée, du génie technicien. Ce thème mériterait plus de débat, car il conditionne le développement basé sur la régionalisation.

Alimentation en eau potable du Centre d'Ifrane

Lors de la mission de 1984, l'Office National de l'Eau Potable (ONEP) exploitait, non seulement les sources déjà captées du Tizguit et de l'Ain Zerouka, mais aussi un sondage sur la rive gauche de l'oued Tizguit (n° 1016), à l'aval de la confluence du ruisseau de Termilat. A l'époque, la connaissance régionale de l'eau souterraine demeurait encore ponctuelle; chaque implantation de sondage faisait l'objet d'une étude particulière avec relevé minutieux du dense réseau de

failles qui affectait l'affleurement des calcaires dolomitiques; car, les conseillers d'alors prétendaient que l'eau souterraine circulait uniquement par fissures et failles sans constituer une nappe aquifère généralisée. Or, la consultation de 1984 démontra que l'eau souterraine du val d'Ifrane, à l'image des zones karstiques du bassin méditerranéen, constituait un vaste réservoir et que l'implantation de sondage d'exploitation ne posait pas de réel problème quant à la chance de trouver de l'eau. Tout au plus, pourrait-on constater des différence de débit entre sondages suivant l'importance et le nombre de fissures rencontrées en cours de forage.

Par contre, la nature karstique du réservoir créait un problème; car, toute ponction en un point avait une influence et une répercussion fort étendue - de plusieurs centaines ou milliers de mètres - sur l'abaissement du niveau hydrostatique de la nappe aquifère. Ainsi, le sondage d'exploitation de l'ONEP, au lieu de son implantation et exploitation, influençait nettement le débit et le régime de l'oued Tizguit; et cette influence s'avérait d'autant plus néfaste en période de sécheresse. Mais, le déplacement d'un captage de service public entraînait des dépenses exorbitantes. Il eut fallu que les responsables de l'implantation de ce captage d'alimentation en eau potable connussent, à l'époque, la nature karstique du gisement d'eau souterraine et sa relation très étroite avec le régime de l'oued. Loin de formuler le moindre reproche, ce cas-type devrait permettre aux spécialistes de l'eau souterraine de mesurer à leur juste valeur les conséquences financières de l'acte technique d'implantation d'un captage de ce genre, avant qu'il soit trop tard.

D'ailleurs, la nouvelle connaissance du vaste réservoir d'eau souterraine du val d'Ifrane facilitera la tâche d'organiser l'alimentation et la distribution de l'eau potable d'un centre urbain qui s'étendra sur 3.000 hectares. D'ores et déjà, le Centre d'Ifrane dispose d'un débit d'eau de 190 litres-seconde ou 16.500 mètres cube par jour, soit une ration quotidienne de 1.650 litres par habitant, en période normale et de 550 litres durant la période de villégiature d'été.

La grande Université Al Akhawayn et l'eau potable

Les instructions royales reçues par la mission de 1984 enjoignaient de s'assurer que les ressources d'eau du val d'Ifrane permettraient l'établissement d'une grande Université de normes exceptionnelles. A la suite de la garantie donnée sur le potentiel aquifère satisfaisant de cette région, son édification prit place sur la butte au nord d'Ifrane, dans la forêt de chênes. Inauguré en automne 1994, cet ensemble éducationnel constituera, en l'an 2000, une agglomération de 5.000 personnes (300 professeurs, 3.600 étudiants, 400 pour l'administration, 600 pour les services); il est doté, d'ores et déjà, de multiples laboratoires" d'une piscine olympique, d'un grand gymnase, de pelouses et jardins sur une centaine d'hectares. La dotation d'eau atteindra vite les 2.000 mètres cube par jour.

Avertis de ces données et du nouveau savoir sur le gisement d'eau souterraine, les spécialistes chargés de l'implantation du forage d'exploitation la firent dans des conditions idoines. Ainsi, les responsables de l'aménagement de la grande Université disposent d'un captage indépendant par forage (25 litres-seconde ou 2.200 mètres cube par jour) et d'une alimentation et distribution autonome largement suffisante, dans un premier temps. Le débit désirable pourra toujours être augmenté, le cas échéant, par l'appoint d'un ou plusieurs forages sur l'emplacement ou à proximité de l'emprise de l'Université.

La politique de l'eau qu'implique le grand Ifrane du siècle prochain impose l'exploitation exclusive de l'eau souterraine; celle-ci soutient depuis des millénaires tout le système de sources et d'écoulement d'eau par ruisseaux et rivières. Il est patent que cette exploitation affectera tôt ou tard le système naturel. Au lieu de se lancer et se perdre dans les habituels poncifs concernant l'influence présente et future de toute ponction sur les sources environnantes, il conviendra d'établir une stratégie d'ensemble qui prévoira les compensations indispensables, comme le pressent le prochain chapitre.

PROSPETIVE ET ORIENTATIONS

Prévention de pollution de l'eau

Le val d'Ifrane et alentours se situent dans un environnement physique à caractère karstique, appellation d'origine yougoslave pour définir une morphologie de calcaires et dolomies très sensibles à l'érosion chimique des eaux météoriques; en surface, cette érosion se traduit par des dépressions de forme circulaire ou dolines, des orifices naturels et gouffres dénommés avens, ou encore des grottes (afrou, ifrane, en berbère); en profondeur, la même érosion provoque des fissures, cavités, tubulures ou autres conduits d'eau: galeries et rivières souterraines. Cette morphologie, propice à l'absorption des rejets liquides et à l'accumulation des déchets dans les réceptacles naturels s'avère extrêmement vulnérable à la pollution bactériologique ou chimique. Cette crainte s'avère d'autant plus redoutable que l'existence des laboratoires de l'Université introduiront un apport inusité de produits chimiques.

Or, ce type de paysage perméable en grand constitue la couverture ou la toiture du vaste réservoir d'eau souterraine du val d'Ifrane; et en ce réservoir réside son prochain avenir en matière de ressource d'eau, en attendant les transferts à longue distance d'un avenir plus lointain. Il convient donc de sauvegarder ce précieux patrimoine, condition essentielle du développement. Une réglementation contre les dangers de pollution s'impose; elle doit se montrer sévère non seulement dans son statut mais encore dans sa police de surveillance et de prévention

Depuis une décennie, déjà, la dilution des effluents du centre d'Ifrane et le transport des déchets solides ne s'opèrent plus dans des conditions sanitaires de

sécurité; les risques d'épidémie croissent d'autant. Dans tous les cas, le développement du centre, de l'Université et de tous autres projets importants qui verront bientôt le jour, exigent l'implantation immédiate d'une station d'épuration sous peine de contaminer tout le Val d'Ifrane; désormais, cette supplique ne souffre plus aucun retard. Car, avant de concevoir un plan et un programme d'exploitation d'une ressource d'eau, il convient d'en assurer la protection et la conservation de la qualité qui, sinon, entraînerait une réduction de la quantité disponible.

Pour un aménagement hydraulique intégré du haut bassin du Tizguit

La mission de 1984 avait pressenti le rôle capital du réservoir d'eau souterraine et la totale interdépendance de l'eau superficielle et souterraine; dans son esprit, l'aménagement hydraulique du haut bassin de l'oued Tizguit et du val d'Ifrane devait former une entité cohérente et représenter un modèle de développement intégré d'un bassin hydrographique avec prise en compte des besoins fondamentaux d'eau domestique, agricole et industrielle et d'autres besoins non négligeables: abreuvement du bétail, pêche sportive, tourisme, architecture paysagiste; d'autant que ce bassin supérieur se présente à une échelle raisonnable (180 kilomètres carré, ou encore 18.000 hectares). L'aboutissement normal devait se concrétiser par un plan directeur d'aménagement intégré du haut bassin de l'oued Tizguit.

Ce plan directeur se proposait de comprendre non seulement le développement du centre urbain d'Ifrane réparti en un centre moderne, un centre populaire et un centre d'estivage en devenir, ainsi que l'aménagement de l'Université, mais encore l'irrigation de la zone agricole entourant la Zaouia d'Ifrane et des fermes à l'aval; car cette irrigation dépend du même réservoir d'eau souterraine. Enfin, l'assainissement du centre d'Ifrane s'intégrait également à ce plan, y compris une grande station d'épuration des eaux usées à la mesure du développement prévu.

La population fixe du val d'Ifrane passerait de 10.000 habitants en 1990 à 30.000 en l'an 2010; en raison de son attrait d'estivage, la pointe d'affluence atteignait 30.000 en 1990 et pourrait atteindre 60.000 en 2010.

Cadre hydrogéologique du val d'Ifrane

L'avenir de cette région dépendra entièrement de la ressource d'eau souterraine. L'examen de son gisement s'impose donc.

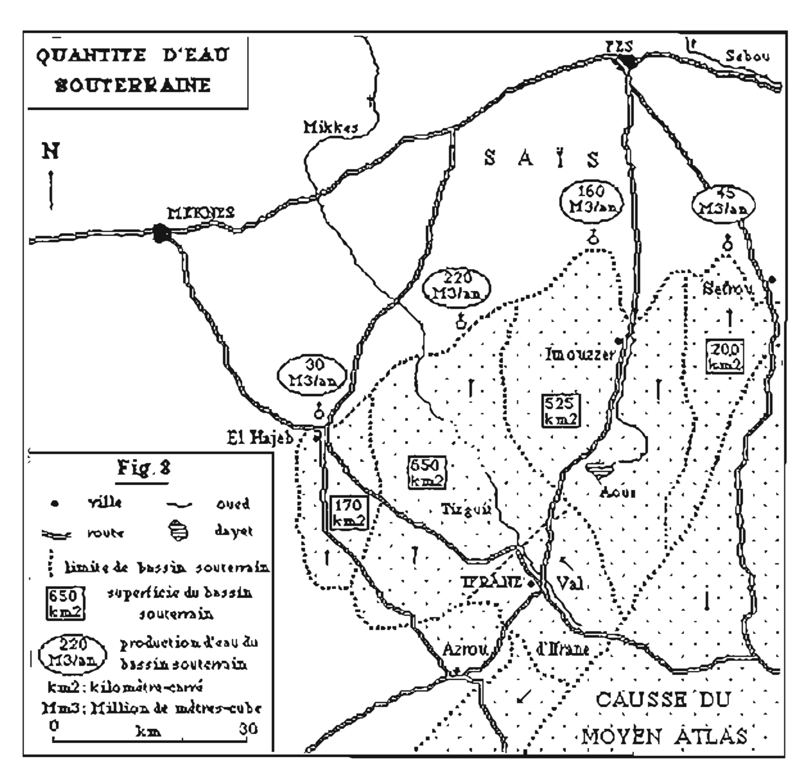


Fig. 8: Quantité d'eau souterraine du bassin d'Ifrane

Le plateau calcaire ou Causse du Moyen Atlas comporte un versant de 1.545 kilomètres carré, incliné vers le nord, entre Sefrou et Azrou. L'eau souterraine qu'il contient, s'écoule vers les hautes plaines du Saïs et de Meknès. A y regarder de plus près, elle se répartit en quatre bassins souterrains d'El Hajeb, Ifrane, Imouzzer et Sefrou.

Le bassin souterrain d'Ifrane occupe une surface de 650 kilomètres carré dont 180 kilomètres carré constituent le Val d'Ifrane depuis son origine jusqu'à la Zaouia d'Ifrane. Tout le bassin écoule à la bordure du plateau un volume annuel de 220 millions de mètres cube, dont 70 millions, pour le moins, proviennent du Val d'Ifrane; ce dernier volume représente, à peu près, l'apport annuel du cycle hydrologique en année normale.

La tradition orale des bergers raconte que la récolte de l'année sera bonne dans la plaine du Saïs quand la dayet Moucherkour est pleine d'eau au printemps, par suite d'un bon enneigement et d'abondantes pluies d'hiver (fig.10); l'histoire millénaire révélait par cette observation de bon sens ce que la science de l'hydrogéologie découvrait au milieu du 20e siècle; cette eau infiltrée à Moucherkour participait à l'émergence des 220 millions de mètres cube en bordure du Saïs.

Et la dayet Moucherkour jouait le rôle de doline, réceptacle d'eau de précipitation comme des dizaines ou centaines d'autres dayet semblables situées dans le val d'Ifrane entre 1750 et 1550 mètres d'altitude.

Comment gérer la ressource d'eau du Val d'Ifrane

En première estimation, un apport d'eau de 80 millions de mètres cube par an (Mm3/an) en provenance du cycle hydrologique annuel, s'écoule sur une réserve de 5 à 10 milliards de mètres cube ou kilomètres cube (km3) gisant dans le soubassement du réservoir calcaire.

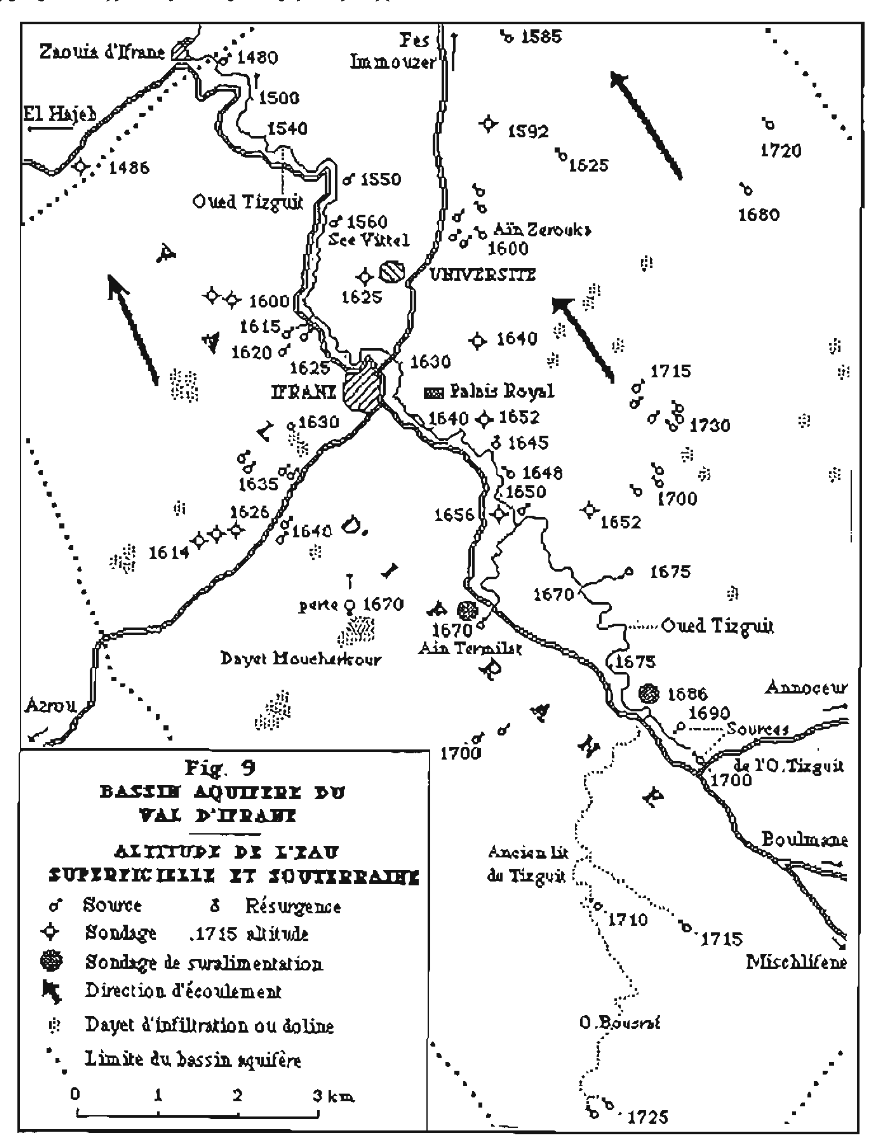


Fig. 9: Bassin aquifère du val d'Ifrane montrant l'altitude de l'eau

Une saine gestion visera à exploiter ce revenu moyen de 80 Mm3/an sans entamer, autant que possible, le capital en réserve. De ce revenu, la nature en exsude une bonne douzaine de millions par le truchement de l'oued Tizguit et des dizaines de sources environnantes. Dans les conditions naturelles, les 12 Mm3/an manifestés en eau superficielle ne représente qu'une faible portion (15%) de l'apport annuel; une part infime de ce débit: 5 Mm3/an au plus (6%) réclamerait une régularisation par barrage-réservoir à rechercher vers la cote 1480, en amont de la Zaouia d'Ifrane. En somme, la ressource d'eau d'apport annuel esl régularisée à 95% par le réservoir souterrain: avantage considérable. Par contre, son exploitation exige une exhaure et, donc, de l'énergie: inconvénient majeur.

A l'origine d'Ifrane, l'eau superficielle satisfaisait les besoins d'eau domestique par captage des sources du Tizguit et de Zerouka. Mais, à partir des années 1980, un premier à appel, l'eau souterraine apporta le supplément indispensable. Le niveau hydrostatique de la nappe aquifère souterraine s'en ressentit aussitôt et cette répercussion appauvrit le débit de l'oued Tizguit. Comme l'avenir du développement du Val d'Ifrane dépendra exclusivement de l'exploitation du réservoir aquifère souterrain, le jour se rapproche où l'eau superficielle tarira définitivement dans le bassin supérieur du Tizguit; le phénomène s'étendre progressivement des sources de la cote 1700 à la résurgence de la cote 1645 et, ensuite, au-delà vers l'aval. Les deux sondages de suralimentation rétabliront un débit artificiel de l'oued. Mais en outre, les sources environnantes tariront à leur tour; il importe donc de déterminer, dès à présent, celles qu'il conviendra de maintenir artificiellement.

Ainsi s'aborde la gestion rigoureuse de l'eau souterraine. La première des condition consiste à établir un réseau de surveillance du réservoir aquifère par stations de jaugeage, par piézomètres à enregistrement automatique et par compteur de débit sur les forages d'exploitation. Outre la station de jaugeage de la source dite Vittel à restaurer, une second station mériterait d'être installée au droit du premier barrage du borj. Sur la quinzaine de forages exécutés, une dizaine pourrait servir à constituer le réseau de piézométres: les cinq autres seraient munis de compteurs. Le but à atteindre consistera à déterminer le volume d'eau du réservoir souterrain correspondant à chaque mètre de rabattement (ou abaissement) du niveau hydrostatique. Cette mesure permettra de reconstituer le passé et de prévoir l'avenir: de l'eau dans le Val d'Ifrane.

En somme, l'approvisionnement en eau du Centre urbain d'Ifrane comme la restauration de la présence de l'eau dans le Val d'Ifrane dépendra d'une gestion astucieuse du réservoir d'eau souterraine: cette stratégie fondamentale doit imprégner, désormais, tous les cerveaux. Par contre, l'irrigation à l'aval de la Zaouia d'Ifrane peut encore dépendre de l'eau superficielle de l'oued Tizguit à aménager en conséquence aux environs de la Zaouia.

Données économiques 1990

	Province	Val d'Ifrane
Population	115.000	10.000
Cheptel	1.000.000	60.000
Forêt (ha)	115.000	10.000
Céréales (ha)	52.000	5.000
Cultures fourrage (ha)	20.000	1.500
Verger (ha)	3.000	?
Maraîchage (ha)	3.000	?

BIBLIOGRAPHIE

AMBROGGI R. Pour obtenir un écoulement permanent dans le cours supérieur de l'O. Tizguit. Rapport de mission, Cabinet Royal et Ministère de l'Intérieur, Novembre 1984.

NOTES

(1) Il comporte une forte proportion de dolomie, carbonate mixte de calcium et magnésium.

(2) La cédraie prospère bien entre 1600 et 2000 mètres d'altitude.

(3) Pour la situation des ouvrages et aménagements réalisés, se référer à la fig. 6.

(4) Le Ministère de l'Intérieur et la Province d'Ifrane assumaient le rôle de maître d'oeuvre.

(5) Sous la conduite directe du Gouverneur de la Province, véritable architecte paysagiste.

(6) Malgré opposition écrite du responsable de la mission 1984, déjà surpris par le premier ouvrage.

(7) Par l'auteur, dans une communication à l'Académie du Royaume du Maroc «Pour l'indépendance céréalière des nations et du Maroc en particulier», Session d'octobre 1984, pp. 145-47.

CAPTAGE DU GISEMENT HYDROTHERMAL DE MOULAY YACOUB

Robert P. Ambroggi

INTRODUCTION

L'eau d'intérêt médical, communément dénommée thermalisme (chaleur), constitue une pratique thérapeutique bi-millénaire, inspirée des Romains; elle s'avère fort répandue dans le bassin méditerranéen et surtout en Europe dotée de plus de 3.000 sites équipés - à l'opposé de l'Amérique demeurée fort sceptique à son égard -. Le Maroc dispose d'un potentiel d'eau d'intérêt médical comparable à celui de la France: plus d'un millier de sites reconnus, dont 120 inventoriés pour leurs propriétés et une dizaine exploités traditionnellement en bains publics.

Cependant, le captage de ces eaux d'intérêt médical émanant de la profondeur demeure encore trop ignoré. L'auteur a jugé utile de révéler au Maroc cette opération souvent difficile en prenant l'exemple de Moulay Yacoub, lieu éminemment sacré et station thermale célèbre où une source d'eau de qualité comparable à celle de l'eau de mer jaillit à la température de 54° Centigrades.

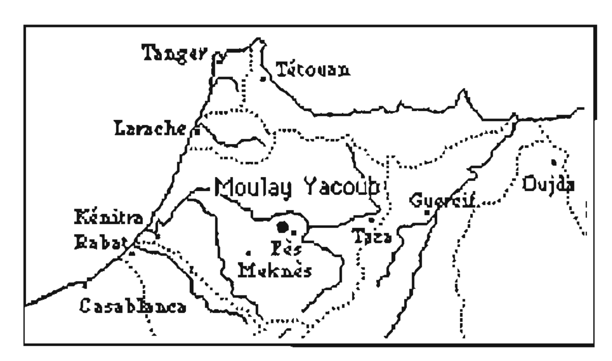


Fig. 1: Situation de Moulay Yacoub

PRÉMICES

Sa Majesté le Roi Hassan II donnait ses hautes directives, en Mai 1981[1], pour faire de Moulay Yacoub une vitrine nationale et internationale d'eau d'intérêt médical.

Une telle entreprise se concrétisait sur le terrain par la création d'un centre de cure de prestige international et par la construction d'un établissement thermal ultramoderne, doté d'une organisation médicale de type européen. Ce projet doublerait l'installation existante, comportant un établissement populaire de bains et une piscine publique. Le nouvel ensemble thermal nécessitait un investissement de 65 Millions de Dirhams ($ 7 Millions), obtenu sous forme de donation étrangère.

La demande d'eau, estimée de façon empirique en tenant compte du nouveau projet de complexe thermal, oscillait entre 8 et 14 litres-seconde (700-1200 m3/jour) alors que le jaillissement naturel des sources ne s'élevait qu'à 6,5 litres-seconde (560 m3/jour).

Tandis que les travaux de construction s'achevaient, le problème du captage faisait l'objet jusqu'en 1988, de tergiversations et controverses attestées par plus d'un mètre cube de documents d'archives, quand un sondage provoqua un jaillissement spectaculaire de 16 litres-seco nde, amplifié par une information médiati que assurant réso lut le problème du débit d'eau de source, exigé par la nouvelle demande.

Par précaution, Sa Majesté le Roi Hassan II requit une expertise de la ressource d'eau; ses résultats dans le domaine de la connaissance du gisement et des recommandations conséquentes pour son captage, constituent la première partie de ce document; il se complète par l'évolution historique des derniers travaux hydrauliques jusqu'au début du fonctionnement de l'établissement thermal de prestige, après son inauguration en 1993.

DIAGNOSE

Géographie et hydrogéologie

L'eau d'intérêt médical de Moulay Yacoub, jaillit à 20 km à l'Ouest de Fès; thermale (54°), sulfureuse et artésienne, elle remonterait d'une profondeur de 1700 mètres, d'après le degré géothermique régional (un degré pour 50 m). Dans les conditions naturelles, avant 1952, le gisement comportait un griffon de source au débit naturel de 6,5 litres-seconde, auprès du sanctuaire dédié à Moulay Yacoub, et 6 résurgences minimes, soit une émergence naturelle d'eau thermale de 8 litres-seconde environ; un captage sommaire conduisait par gravité l'eau de la source principale du sanctuaire jusqu'aux bains et à la piscine de l'établissement public (fig.3-4)..

Cette source existe depuis le début de la période interglaciaire dans laquelle vit l'homme depuis dix mille ans. A cette époque, la source jaillissait à une altitude supérieure, parfaitement justifiée par un climat plus humide. Selon toute vraisemblance, les Romains l'utilisèrent, il y a 2000 ans, à une cote inférieure, vers 300 mètres d'altitude; un jour, peut-être, des fouilles à ce niveau en apporteront la preuve.

De nombreux spécialistes affirment que les composés de soufre abondants dans l'eau thermale proviennent de l'oxydation des pyrites contenues dans les marnes traversées par l'eau au cours de son ascension; les sulfates produits subissent ensuite une réduction dont le terme final est l'hydrogène sulfuré, caractéristique de la source qui contient, par ailleurs 33 grammes par litre de sels dont le chlorure de sodium constitue l'essentiel. Certains prétendent que la réduction des sulfates provient d'une activité bactérienne au voisinage des émergences; en tout cas, les bactéries adaptées au milieu sulfureux existent depuis l'origine de la vie, trois milliards et demi d'années auparavant. La technique de captage doit donc tenir compte de cette activité bactérienne supposée plus concentrée en fin de parcours ascensionnel de l'eau thermale.

Par simple curiosité scientifique, ces eaux ont une origine météorique et non pas une origine hydrothermale profonde depuis le magma. La figure 2 explique le mécanisme. La source de Moulay Yacoub serait la petite fille d'Aïn Allah, après un trajet profond et difficile qui modifie sa qualité chimique.

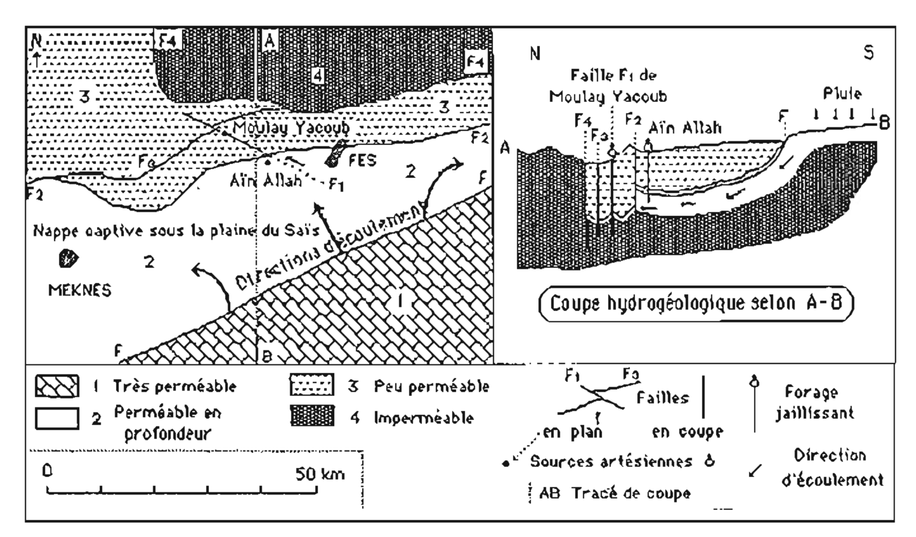


Fig.2: Géographie et hydrogéologie de l' écoulement d'eau profonde

Pour les spécialistes, le grand réservoir calcaire (de l'âge du Lias, 170 millions d'années) qui transmettait aisément sous la plaine du Saïs les eaux infiltrées sur le plateau montagneux dressé au sud de Fès, dénommé Causse du

Moyen-Atlas, disparait au droit de la faille F2 et n'est plus relayé que par le réservoir supérieur des grès (de l'âge du Burdigalien, 25 millions d'années).

Anatomie du gisement

Pour bien concevoir le captage, il convient de mieux comprendre la disposition du gisement et le fonctionnement du système hydrothermal; un croquis remplacera une longue explication technique, trop souvent parsemée de termes savants (fig.3).

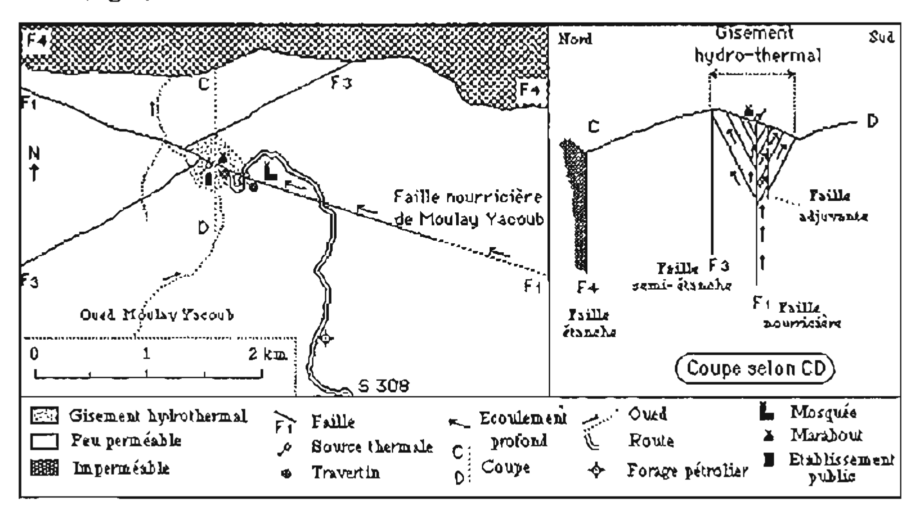


Fig.3: Système hydrothermal en 1952

Deux dépôts de travertin et le griffon de la source du marabout, échelonnés entre les cotes 340 et 286 jalonnent un accident tectonique qui constitue la faille nourricière F1 de Moulay Yacoub; elle s'accompagne, sans doute, d'autres failles ou fractures mineures, parallèles et rapprochées; La faille nourricière et ces failles adjuvantes servent de conduites naturelles de l'eau thermale sous pression en profondeur et vers l'émergence. Il suffira d'intercepter, par forages inclinés et judicieusement orientés, ce réseau de failles pour accroître, à la demande, le débit d'exploitation d'eau d'intérêt médical.

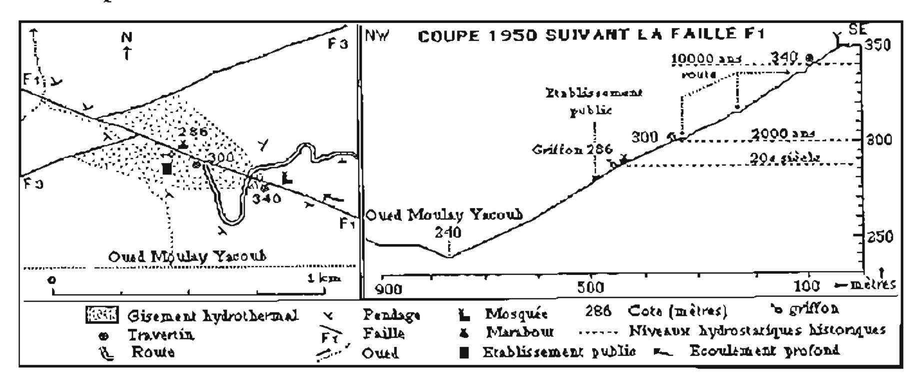


Fig.4: Gisement hydrothermal de Moulay Yacoub avant l'intervention de l'homme

Les deux niveaux de travertins et le troisième niveau du griffon démontrent, en outre, la baisse de la pression hydrostatique du gisement hydrothermal à travers les âges; ils confirment l'origine météorique et l'influence du climat devenu plus aride au Maroc, au cours des derniers millénaires.

Interventions humaines sur les sources naturelles

L'homme intervint à cinq reprises dans la seconde moitié du 20e siècle (1952-92). A la requête du public curiste, desservi par une baisse anormale du débit de la source sacrée, la première opération permettait l'exploration scientifique du gisement et l'expérimentation d'un nouveau mode de captage par forages inclinés, innovation pour le Maroc. La dernière intervention marquait la maîtrise et le contrôle total du gisement. L'évolution de cette aventure pleine d'enseignements pour l'homme mérite d'être contée .

En 1952, il procéda prudemment. Dans une première phase exploratoire, un puits profond d'une vingtaine de mètres et six sondages verticaux d'une profondeur de 30 à 40 mètres, répartis dans un rayon de trente mètres autour de la source principale, trouvaient partout l'eau thermale à une température de 52 à 54° et reconnaissaient la présence d'un gisement hydrothermal avec un niveau hydrostatique de 288 mètres d'altitude, à pression nulle. D'où, la décision de captage à partir de la cote 283, pour abaisser le niveau hydrostatique ou rabattemen et, donc, utiliser cette différence de pression pour augmenter le débit.

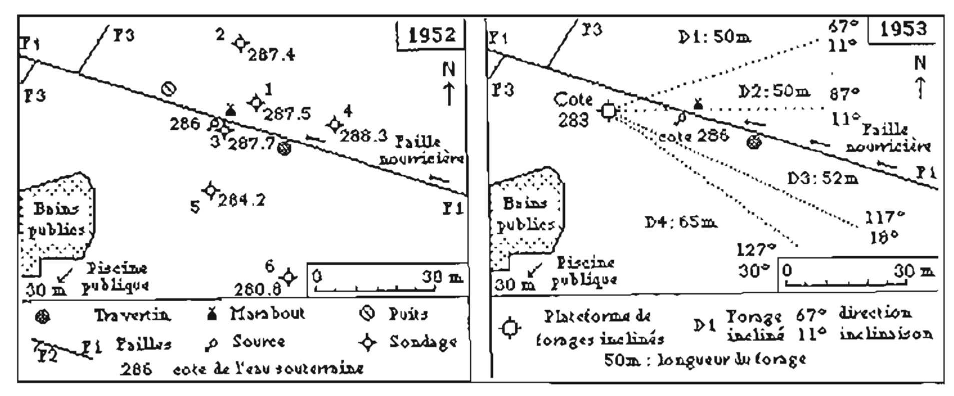


Fig.5: Première exploration et essai de captage par forages inclinés

Dans une seconde phase d'exploitation du gisement, en 1953, et dans l'ignorance de son anatomie, le maître d'œuvre choisit d'exécuter, à partir d'une plateforme établie à la cote 283, quatre forages captants de faible profondeur: 50 à 65 mètres. L'originalité consistait à les incliner de 10 à 30° par rapport à l'horizontale et à forer dans diverses directions comprises entre 67°et 127°. L'inclinaison visait à réduire les pertes de charge; les diverses directions cherchaient à recouper les fractures verticales (failles adjuvantes) conduisant l'eau; inclinaisons et orientations des forages demeuraient empiriques. En matière de forage, l'avanta-

ge de ce mode opératoire réside dans la capacité de multiplier les forages à partir d'un seul emplacement; ceci évite les déplacements onéreux de l'appareil de forage et leurs inconvénients.

Cette première tentative de captage mécanique s'avérait fructueuse; le débit obtenu par les quatre forages s'élevait à 12 litres-seconde, soit un gain de 4 litres-seconde par rapport aux émergences naturelles. Cependant, par contrecoup, la source principale du marabout tarissait, ainsi que les résurgences mineures. Ainsi, pour la première fois dans son histoire, la source thermale jaillissait artificiellement et plus abondante que jamais.

Mais, dix ans plus tard, la nature reprenait ses habitudes immuables; à la grande surprise des techniciens, le débit retombait à 7 litres-seconde, équivalent, sinon inférieur, aux émergences taries. Sur l'instance pressante de curistes autochtones de plus en plus nombreux et avides de ressources satisfaisantes d'eau thermale, le spécialiste de l'eau souterraine était à nouveau sollicité pour améliorer le débit.

En 1962 il ajoutait deux autres forages F1 et F2, implantés à 5 m au sud des précédents, à la même cote de 283 mètres. Le débit du gisement augmenta jusqu'à 14,4 litres-seconde. Vingt ans après, la nature retournait de nouveau à son comportement naturel et le gisement hydrothermal ne délivrait plus qu'un débit de 6,5 litres-seconde, au grand dam des curistes autochtones, usagers de plus en plus fervents de ces thermes; ils réclamaient à cor et à cri une autre intervention experte pour améliorer le captage.

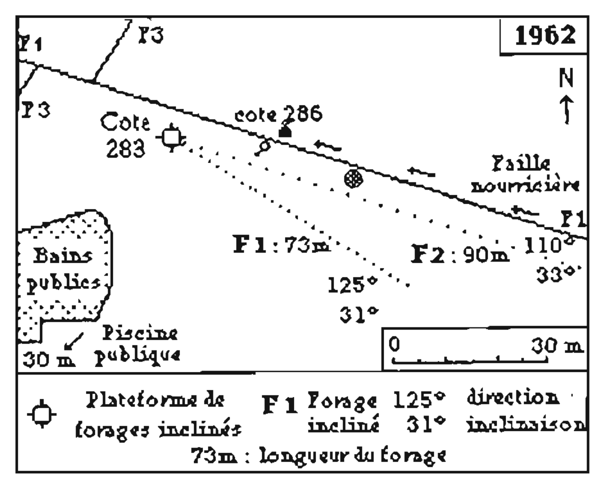


Fig.6: Deuxième interventi~n et restauration du captage

Sur ces entrefaites, Sa Majesté le Roi Hassan II donnait ses hautes directives, en 1981, pour faire de Moulay Yacoub une vitrine internationale d'eau d'intérêt médical et pour édifier un établissement de prestige; cela impliquait une deman-

de encore accrue d'eau thermale au moment où les marocains également se posaient en solliciteurs L'exécution des hautes directives royales connurent un déroulement surprenant; contre toute attente, la construction de l'établissement de prestige allait bon train tandis que l'étude et le captage moderne du gisement d'eau thermale marquaient le pas, mettant ainsi "la charrue avant les bœufs". Comble d'illogisme, la construction absorbait le financement, ne laissant qu'une portion congrue de 1,5% pour le captage de l'eau.

En 1988, enfin, sous la pression extrême des événements, l'homme spécialisé intervenait pour la troisième fois et exécutait, à partir de la même plateforme de la cote 283, un nouveau forage captant incliné E1 à dix mètres au nord de F1 et F2. Il en résultait un jaillissement record de 16 litres-seconde et un débit de 12 litres-seconde après captage, analogue aux résultats révélés éphémères des deux interventions précédentes. L'expertise royale intervenait alors et proposait une stratégie à la mesure des investissements consentis et des intérêts en jeu, en lieu et place de cette tactique bricoleuse de restauration de captage. Néanmoins, un second forage captant incliné E2 s'exécutait et captait un débit de 14 litres-seconde portant à 26 litres-seconde le potentiel momentané du gisement. Deux sondages d'observation ou piézomètres, profonds de 75-85 mètres et judicieusement implantés, complétaient le dispositif et permettaient une surveillance de l'évolution du gisement hydrothermal.

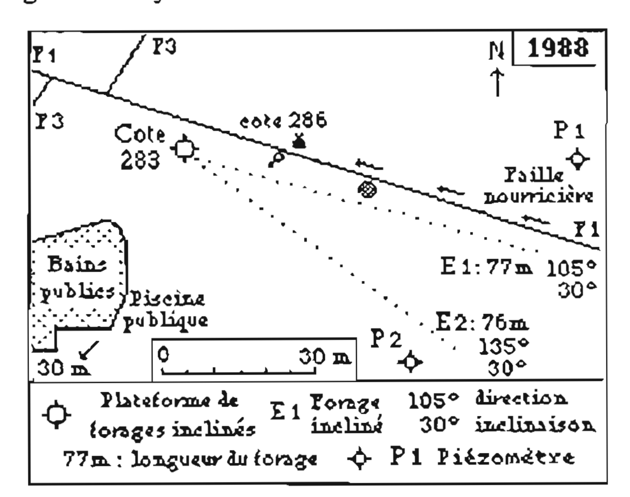


Fig.7: Troisième intervention et restauration du captage

EXPERTISE 1988

Comment exploiter le gisement

En matière d'hydrogéologie du gisement hydrothermal, la connaissance 1988 demeurait inversement proportionnelle à la masse de rapports d'étude et de documents d'expertise, accumulés particulièrement dans les années 1980. Il devenait urgent d'opérer la synthèse des travaux d'exploration des quatre dernières décennies (fig.8), afin de

découvrir l'anatomie du gisement telle que révélée dans la diagnose exprimée au début de ce document et de comprendre son fonctionnement, expliqué ci-après.

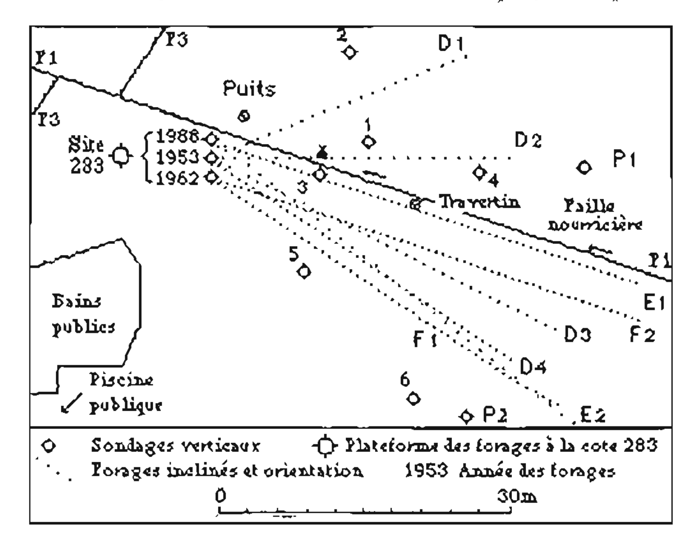


Fig.8: Situation 1988 de l'intervention humaine

Les trois interventions de 1952-53, 1962, et 1988 permettaient de dégager la leçon:
... les 17 explorations par puits (1), sondages verticaux (8) et forages inclinés (8) avaient trouvé, sans exception, l'eau d'intérêt médical avec la même composition chimique et les mêmes caractéristiques physiques en tout point, dont une température constante de 54°.
... le volume déjà reconnu de roche-magasin gorgée d'eau dépassait 500.000 mètres cube; pour en donner une image à vulgariser, il s'assimilait à une cheminée ou colonne d'un diamètre de 100 mètres et d'une hauteur de 70 mètres, pour le moins (fig.9). Le gisement occupait une surface approximative de 50 hectares (fig.4).

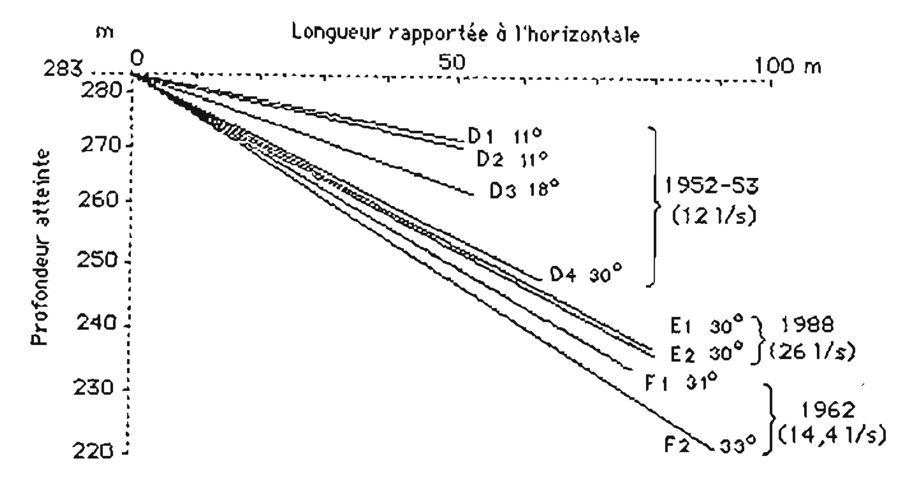


Fig.9: Inclinaison des forages captant et dimensions explorées

... la réduction des sulfates en hydrogène sulfuré par activité bactérienne s'effectuait encore à plus de 60 m de profondeur; les pertes de charge se réduisaient en profondeur et suivant le nombre de fractures interceptées; la technique du forage captant incliné en avait apporté la preuve, après huit expériences réussies.

... Tout autre mode de captage s'avérait superfétatoire, suranné, voire inepte, telle la galerie de captage prônée avec insistance par une expertise étrangère écoutée; celle-ci prétendait que l'eau procédait par minces filets épars, difficiles à capter et risquait éventuellement de se perdre suivant le mode de captage envisagé. Contrairement à cette opinion fallacieuse, le forage captant incliné paraissait la meilleure technique applicable au gisement de Moulay Yacoub; il garantissait le succès à 100 %; le débit se contrôlerait facilement par vanne.

... La construction des forages inclinés devait obéir à des normes spéciales: une inclinaison par rapport à l'horizontale de 30° environ, une orientation comprise dans une fourchette de 100° à 140°, une longueur dépassant 100 mètres, un diamètre suffisant pour assurer un bon captage, réduire les frottements ou perte de charge et livrer un débit satisfaisant. La pression et le débit au sein du gisement de Moulay Yacoub exigeraient un sérieux contrôle en tête de forage, à l'image d'un gisement pétrolier.

... Ce mode de captage rendait infimes, sinon nuls, les risques de pollution de l'eau d'intérêt médical, en dépit de la présence d'un dense habitat au-dessus du gisement.

... la cote de départ des forages, fixée à 283 mètres d'altitude en 1953 ne s'avérait pas intangible, sous le prétexte de desservir par écoulement selon la gravité, les usagers situés au-dessous de cette cote; car, d'aucuns prétendaient que l'eau du gisement exigeait une adduction par gravité, à l'abri de l'air, pour ne subir ni dommage ni modification.

... la mise en production du gisement pouvait s'opérer à partir de cotes inférieures à 283 mètres d'altitude, voire jusqu'à la cote 250, au plus bas; cette dernière cote se recommandait d'autant plus par la topographie qu'elle permettait d'explorer et d'exploiter le maximum d'épaisseur du gisement. D'après l'anatomie du gisement et selon toute vraisemblance, un forage dûment orienté et incliné à partir de cette cote devrait fournir le plus grand débit, la plus forte pression et garantir le plus long avenir aux établissement thermaux.

A ce stade de réflexion, l'expertise avait éliminé, non sans mal, les faux problèmes. Cependant, elle restait confrontée au réel problème du comportement de tout débit supplémentaire provoqué artificiellement et voué, de ce fait, à une diminution continue.

Evolution du débit du gisement

Le phénomène le plus étrange de ce gisement hydrothermal concernait le

débit; quelque élevé que fût le débit découvert par forage captant incliné, le retour au débit originel et naturel de 6,5 litres-seconde s'opérait systématiquement après un certain temps, si le jaillissement était laissé en écoulement libre, sans contrôle par vanne; ce fut le cas des trois interventions de 1953, 1962 et de 1988.

Les premières mesures de débit de la source principale du marabout dataient de 1951 et demeuraient sporadiques jusqu'en 1983, alors que l'analyse chimique se poursuivait normalement depuis le début du siècle. La reconstitution graphique montrait l'évolution chronologique du débit après les deux interventions humaines de 1953 et 1962. Cette évolution permettait de tirer des enseignements d'importance capitale:

...dans les conditions naturelles, avant toute intervention humaine, la source principale débitait 6,5 litres-seconde en moyenne avec une variation saisonnière de plus ou moins 10%; compte tenu des résurgences mineures, le gisement débitait alors 8 litres-seconde.

... ces conditions naturelles, perturbées une première fois, en 1952, par les forages captant de l'homme, se traduisaient par une augmentation sensible de débit; mais, la nature reprenait ses habitudes en 10 ans, au débit originel de 6,5 litres-seconde.

... une deuxième intervention en 1962 créait un débit artificiel supérieur au précédent; la nature reprenait ses mêmes habitudes en 20 ans. Le spécialiste sait bien que tout captage vidange d'abord une réserve avant de fournir un débit stabilisé mais réduit; une mesure initiale ou un essai de débit de quelques jours demeure donc sans valeur ni garantie d 'avenir.

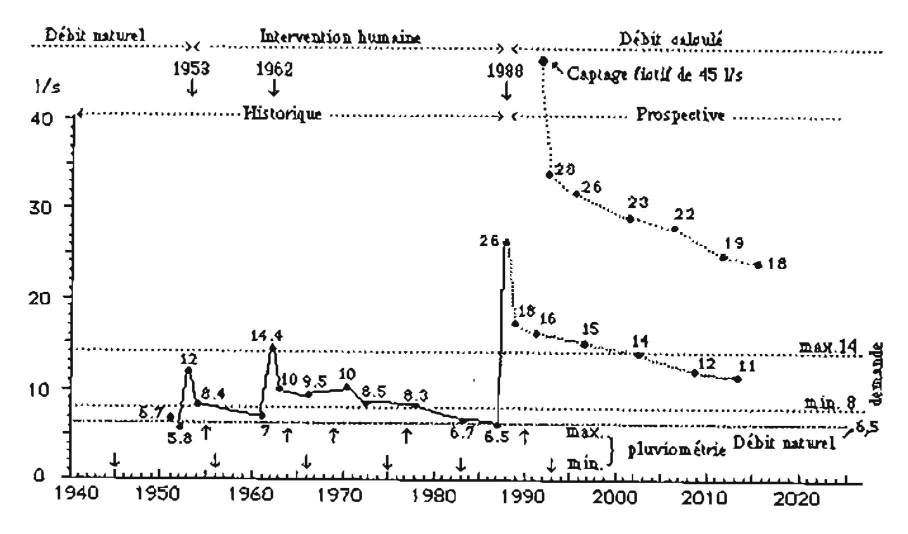


Fig.10: Historique 1953-87 et prospective de débit artificiel du gisement de Moulay Yacoub

... le débit artificiel obtenu par forages baissait à 70% du débit initial en 1 an, à 65% en 4 ans, à 57% en 10 ans, à 48% en 20 ans; ainsi, un régime artificiel en décroissance constante remplaçait, désormais, le débit naturel si le jaillissement des forages captant était maintenu libre.

... les années à très faible pluviométrie influençaient le débit avec un décalage de 7 ans (fig.9); l'extrême sécheresse de 1945 avait provoqué, sans doute, la première intervention humaine de 1952. D'autre part, les années à forte pluviométrie interrompaient provisoirement la baisse du débit artificiel, avec ce décalage de 7 ans.

... le gisement avait subi, en 25 ans (1952-77), une perte de pression équivalente d'un abaissement de 5 mètres du niveau hydrostatique, ramené de la cote 288 à la cote 283, à la suite de l'écoulement demeuré libre du débit artificiel obtenu par forage.

Ces observations permettaient d'imaginer, par analogie et simulation du régime artificiel 1962-87, l'évolution prospective du débit de 26 litres-seconde découvert au printemps 1988. Sa représentation graphique (fig.10) prouvait que ce débit ne satisferait pas la nouvelle demande d'eau thermale des deux établissements, évaluée empiriquement à 8 litres-seconde au minimum et à 14 litres-seconde en période de pointe. Seul, le captage d'un débit supérieur à 40 litres-seconde paraissait indispensable pour garantir la demande maximum pendant 50 ans environ (fig. 10), condition impérieuse pour un tel investissement.

Evaluation et recommandations

L'étude et l'exploration du gisement hydrothermal en vue d'une exploitation moderne demeuraient étriquées; elles ressortissaient plutôt d'une restauration de captage enfermée dans des limites étroites d'altitude à la cote 283, de superficie réduite à une plateforme de trente mètres carré établie à la même cote, d'un budget d'un million de Dirhams, en disproportion flagrante avec les investissements consentis pour la promotion thermale de Moulay Yacoub (moins de 2%). Cette approche étroite s'effectuait dans une ambiance d'oiseux débats techniques et de conflits administratifs de compétence, étalée sur sept ans; elle oblitérait le véritable objectif: exécuter un captage à la mesure des investissements et leur garantissant une longue vie.

Car, le captage de l'eau thermale avec un débit suffisant et garanti à cinquante ans, au moins, constituait la condition primordiale à une telle entreprise. La promotion hydrothermale de Moulay Yacoub et les investissements consentis exigeaient une meilleure garantie de captage que les 26 litres-seconde captés au printemps 1988 et réclamaient, donc, des travaux complémentaires.

Or, le gisement hydrothermal de Moulay Yacoub apparaissait considérable par son étendue et sa capacité de débit qui pouvait dépasser les 100 litres-secon-

de, si le besoin l'exigeait et si le diamètre de tubage du captage le permettait. Il s'assimilait à un gisement de pétrole jaillissant sous une pression qui serait utilisée pour distribuer l'eau au-dessus de la cote de captage. En se libérant de la servitude fallacieuse d'usage de l'eau thermale écoulée par gravité, il devenait possible d'explorer toute l'épaisseur exploitable du gisement et d'exploiter le maximum de hauteur d'eau sous pression afin d'obtenir le plus fort débit possible, à tenir en réserve, par contrôle de vanne, afin de garantir un avenir lointain; il suffisait d'utiliser au mieux la topographie des lieux et d'implanter un nouveau site ou plateforme de captage S2 à la cote 250 selon la faille F1 nourricière de Moulay Yacoub.

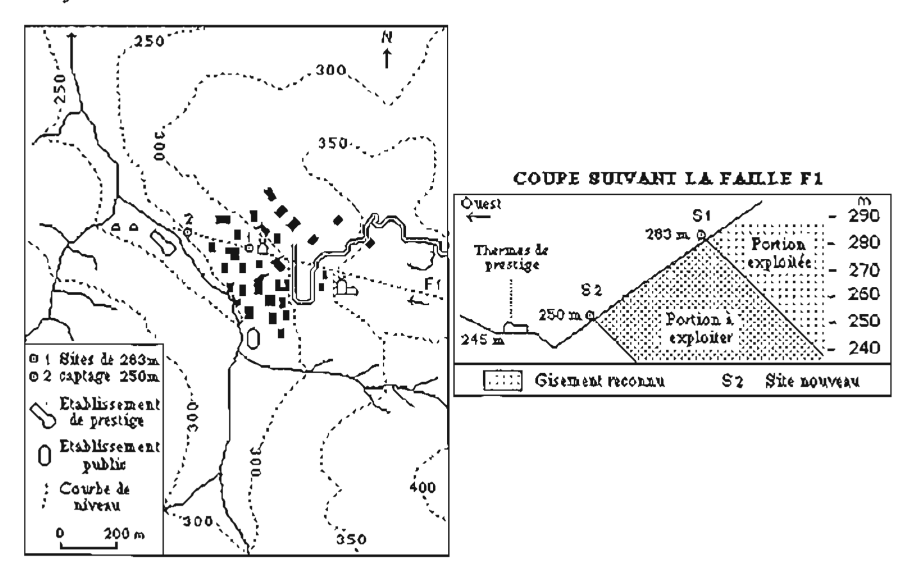


Fig. 11: Projet d'exploitation moderne du gisement hydrothermal de Moulay Yacoub

A cette cote 250, la pression équivaudrait à une colonne d'eau de 30 mètres environ. Aussi, était-il recommandé de se méfier de la puissance de jaillissement en cours de travaux et de prendre les précautions d'usage.

EVALUATION 1994

Un adepte de thermalisme visitant Moulay Yacoub aimerait se voir présenter un croquis de situation des interventions humaines sur le gisement hydrothermal.

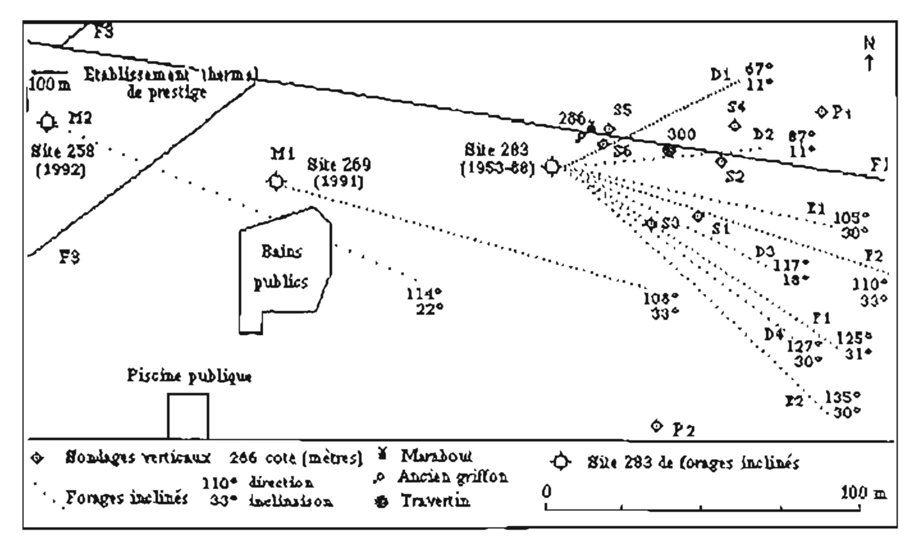


Fig.12: Interventions humaines de 1952 à 1992

Il noterait aussitôt le changement radical de la stratégie de captage, survenu après la troisième intervention, à la suite de l'expertise 1988. En effet, les captages ultérieurs de 1991-92 attaquaient l'exploration à une cote inférieure et découvraient une nouvelle portion du gisement.

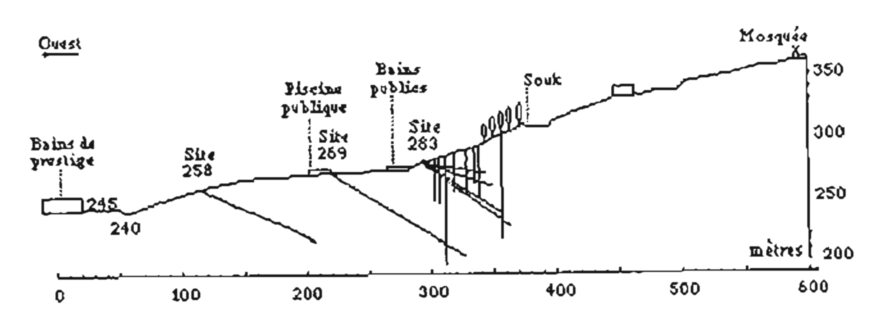


Fig.13: Coupe-profil théorique des forages selon la faille Fl

Bien que l'exploration n'ait pas encore accompli le pas décisif préconisé à la cote 250, elle procédait par étapes timides aux cotes successives de 269, puis 258.

Exploration et captages ultérieurs à l'expertise 1988

En fin de 1991, l'homme intervenait pour la quatrième fois sur le gisement. Mais, il se libérait, pour le première fois, du site de la cote 283 conformément aux recommandations de l'expertise 1988. Sans s'aventurer, toutefois, aussi bas que la cote 250 préconisée, il établissait une nouvelle plateforme ou site de forage à la cote 269. A l'époque, le niveau hydrostatique du gisement s'établissait à la cote 278. Il avait donc encore baissé de 5 mètres depuis la troisième inter-

vention de 1988, soit en trois ans de fort débit artificiel; il était même patent que cette baisse provenait de l'écoulement laissé libre du captage, vite ramené de 26 à 10 litres-seconde en 1991.

Quoiqu'il en soit, le forage de 1991 atteignait le coeur du gisement au début de 1992, vers la cote 200, nouveau record de profondeur pour un forage captant incliné; là, il rencontrait une cavité large d'un mètre. L'éruption soudaine d'une eau à 54°, la pression et le débit apparu, vraisemblablement supérieur à 80 litres-seconde, surprenaient l'opérateur qui ne put réussir à contrôler le jaillissement. Naturellement, le tarissement du captage en cours à la cote 283 s'ensuivait. Il fallut stopper cette éruption, non sans mal.

Une cinquième intervention entreprise aussitôt après, au printemps 1992, rétablissait une situation normale pour les curistes, après quelques mois de détresse employés à l'exécution d'un nouveau forage sauveteur. Ce forage, implanté à la cote 258, inférieure à la précédente, et parfaitement exécuté délivrait un débit de 42 litres-seconde sous une pression de 2, 2 kilogrammes par centimètre carré, équivalente d'une colonne d'eau de 22 mètres de hauteur. Cependant, le niveau hydrostatique du gisement s'établissait à 275 mètres, en 1992, soit une nouvelle diminution de trois mètres. Dans l'ensemble, le niveau hydrostatique du gisement s'était abaissé de 13 mètres en 40 ans (1952-92).

Par précaution, ce forage, parfaitement contrôlé en tête, ne délivre à l'exploitation thermale qu'un débit maximum de 12 litres-seconde aux deux établissements thermaux (publics et de prestige). Car, l'économie d'eau thermale devient la nouvelle consigne d'exploitation du gisement. L'établissement de prestige se révèle déja un modèle du genre en faisant fonctionner une installation complexe à buts multiples en utilisant un débit inférieur à 3 litres-seconde. De plus, les établissements thermaux ont été conviés à adopter désormais une unité de consommation exprimée en mètres cube par jour. Il reste à souhaiter que l'établissement populaire s'empresse d'imiter ce comportement exemplaire.

Comment envisager l'avenir

Le problème du captage de l'eau thermale de Moulay Yacoub, capable de satisfaire la demande des deux établissements thermaux (public et de prestige) pour une période de cinquante ans parait résolu grâce au dernier forage de 1992 sur le site de la cote 258. D'autant que le forage condamné de 1991 sur le site de la cote 269 pourrait être remis en service avec une capacité de 42 litres-seconde, le cas échéant, en traversant par forage le bouchon de ciment qui l'obture sur une longueur de soixante mètres. Si les décideurs désiraient s'assurer une garantie supplémentaire, ils pourraient donner les instructions de le rendre disponible.

Un regret demeure cependant; le potentiel optimum de ce gisement n'est pas encore connu. Il ne le serait que dans les conditions suivantes: profiter de la

topographie des lieux pour installer un site de forage à la cote 250 ou même au-dessous de cette cote, si possible; forer selon une inclinaison de 30° dans une direction qui permette de recouper la faille nourricière F1 à l'aplomb du marabout de l'ancienne source de la cote 286 ou encore jusqu'à l'aplomb du travertin de la cote 300; pour ce faire, le forage devrait atteindre ou dépasser une longueur de 200 mètres; il devrait aussi se prémunir contre toute éruption intempestive. L'usage du plan topographique au 1:1.000e donnerait de la rigueur à l'implantation du forage à compléter par un jalonnement sur le terrain de la faille nourricière F1 suivant les points ci-après: Mosquée, travertin cote 340, travertin cote 300, griffon de la source 286 du Marabout. Cette suggestion ne concerne que les responsables du très grand avenir d'un Moulay Yacoub hydrothermal.

NOTES

(1) Aprés consultation de l'auteur.

(2) Résultats consignés dans un rapport intitulé «Pour un captage optimal du gisement hydrothermal de Moulay Yacoub», 10 p., 8 fig., Cabinet Royal, avril 1988.

(3) A la suite d'une visite à Moulay Yacoub en avril 1994.

2- RESUMES

Abdelhadi Boutaleb

INTEGRISME, FONDAMENTALISME, VIOLENCE...

Depuis la création de la République islamique d'Iran en 1979 et l'exacerbation des mouvements de refus et d'opposition dans certains pays d'Islam, la terminologie politique occidentale, adoptée dans différents milieux pour désigner ces manifestations, a versé dans une grande confusion. Intégrisme" fondamentalisme, etc... restent des termes impropres, employés inopportunément à partir de critères purement occidentaux ou à l'image de courants religieux qu'a connus l'Occident; leur sens ne reflète pas la réalité des courants qui traversent l'Islam aujourd'hui.

Le terme "fondamentalisme", employé davantage chez les Anglo-saxons, signifie le prêche du retour aux fondements. Il avait été en usage au début du siècle aux Etats-Unis pour désigner une tendance religieuse apparue chez les Protestants, invitant ses adeptes à la stricte observance du texte des Evangiles, et à ne point se laisser aller aux interprétations hasardeuses qui pourraient conduire aux contresens et altérer la signification des textes sacrés.

L'intégrisme est le nom donné à la tendance des Catholiques qui se réclamaient de la seule tradition, et qui, prétendant maintenir l'intégrité de la doctrine, se refusaient à toute évolution. Au début de ce siècle apparurent les "Intégraux" qui étaient des inconditionnels de l'Eglise romaine et refusaient toute évolution de nature sociale. Il y a là un extêmisme auquel ont réagi les Catholiques favorables au progrès, avec notamment les écrits du Père De Grandmaison en 1903.

Ce terme, appliqué par analogie à l'Islam est impropre, car l'Islam n'a pas connu les grands schismes de la Chrétienté et ne se refuse nullement à l'ouverture et au progrès.

L'extrêmisme s'oppose à la modération et au juste milieu. La religion musulmane prêche le juste milieu et rejette l'extrêmisme. Le texte coranique et les dires du Prophète sont claires à ce sujet. Aussi, la violence n'est-elle pas un attribut de l'Islam; elle peut se coller à n'importe quelle idéologie - et partout - qui veut s'imposer aux hommes par la force et non point par la persuasion.

Bien sûr, les Musulmans sont conscients de la tolérance de leur religion. Ils savent que certaines manifestations négatives ne sont pas imputables à l'Islam, mais à certains Musulmans.

Si la période que nous vivons aujourd'hui connait un *Réveil Islamique*, (terminologie en usage actuellement dans le monde musulman), ce réveil devra procéder des grands principes qui ont fait sa gloire dans le monde.

FOR WHAT CONCERNS THE CONCEPTS FUNDAMENTALISM, RELIGIOUS EXTREMISM, VIOLENCE, TERRORISM...

Since the establishment of Islamic Republic of Iran in 1979 and the exacerbation of movements of refusal and opposition in certain countries of Islam, western political terminology adopted in different areas to designate these manifestations, had been versed in big confusion.

Integrism, fundamentalism etc... remain incorrect terms, inopportunely used from purely western criteria or in the image of religious movement that had known the West; their meaning does not reflect the reality of movements that Islam knows today.

The term "fundamentalism" used particularly among English-speaking people, means the sermon of a return to foundations. It had been in use at the beginning of the century in the US to designate a religious tendency that appeared with the Protestants, inviting its adepts to strict observance of Gospels text and to not fail in the hazardous interpretations that would lead to mistranslation and garble the meaning of holy texts.

Integrism is the word attributed to the tendency of Catholics who appeal to be traditional and pretending to maintain the integrity of their doctrine, resist to any evolution. At the beginning of this century, had appeared the "integrant people" who had been the unwavering supporters to Roman Church and had refused every evolution of social nature. There is here an extremism of which Catholics, favorable to progress had reacted with, notably, the writings of the Father De Grandmaison in 1903.

This word, applied with analogy to Islam is incorrect because Islam had not known the famous Schïsm of Christendom and never decline to openness and to progress.

Extremism is opposed to moderation and to happy medium. Moslem religion preaches the golden mean and denies extremism. Koranic text and Prophet's statements are clear in this matter. Consequently is violence an attribute of Islam ?, it could be attached to any ideology (and everywhere) which would like to impose on people by force and not by persuasion.

Moslems of course are conscious of their religion's tolerance. They know that certain negative manifestations are not imputable to Islam but only to certain Moslems.

If the period during which we live today knows an awakening of Islam (terminology at present in use in the Moslem world), this awakening should proceed from high principles that have made its glory in the world.

Mohammed Farouk Nebhane

REFLEXIONS SUR LE PRINCIPE DU DROIT DES PEUPLES A L'AUTODTERMINATION

Au plan national, les textes constitutionnels ont coutume de mentionner l'inviolabilité du territoire national, et le devoir du chef de l'Etat de veiller à l'intégrité territoriale de son pays. Au plan international, on ne peut, par décision, mettre en cause la souveraineté nationale sur la totalité du territoire national.

Le principe d'autodétermination a été suffisamment explicite lors de son institution en 1960 par l'Organisation des Nations-Unies. Son but était de liquider la colonisation des peuples par les puissances européennes, à la suite de nombreux soulèvements dans les pays colonisés et l'inscription à l'ordre du jour de l'Assemblée générale de nombreuses plaintes de mouvements de libération dressées contre les puissances coloniales.

L'ONU ne conçoit l'autodétermination que dans les cas de peuples soumis aux lois d'Etats étrangers et subissant un traitement indigne. Le terme "étranger" sous-entend que les colonisateurs et les colonisés sont des peuples différents. Il est suffisamment explicité que le principe d'autodétermination ne vise nullement à cautionner la partition des territoires nationaux ni à encourager la sédition.

Aujourd'hui que la libération des peuples est accomplie, l'ONU doit faire preuve de prudence et de détermination face aux mouvements séparatistes qui s'élèvent au sein d'un même territoire national et aspireraient à subtiliser, à leur profit ou au profit de tiers, une partie de territoire au nom de l'autodétermination. Ce serait utiliser le principe *a contrario*.

Outre le fait que cela est contraire à la volonté autrefois mise au service de la décolonisation, le monde verrait, dans le cas d'une application déplacée du principe en question, se créer une multitude d'Etats minuscules et sans ressources, à un moment où les Etats ont tendance à s'unir en grands ensembles viables,et où la mondialisation des intérêts économiques, culturels et médiatiques s'accomplit de plus en plus.

REFLEXIONS ON THE PRINCIPLE OF PEOPLE'S RIGHT TO SELF DETERMINATION

At the national level, constitutional texts are used to mention the idea of inviolability of national territory and the duty of the head of state to safeguard territorial integrity of his country. At the international level, we cannot by a decision, implicate national sovereignty on all over national territory.

The principle of self determination has been sufficiently explicit at the time of its institution in 1960 by the United Nations Organization. Its pur-

pose has been to liquidate the colonization of peoples by european powers, in consequence of many uprisings in colonized countries and registration in the agenda of the General Assembly of many liberation movement complaints brought against colonial powers.

The United Nations Organization conceives self determination only in case of peoples bound by foreign states laws and undergoing a shameful treatment.

The term "foreign" is understood that colonizers and colonized peoples are different. It is sufficiently explicit that the principle of self determination does not at all neither aim to guarantee national territories partition nor to encourage sedition.

Today that liberation is accomplished, the United Nations Organization should give proof of prudence and determination in facing separatist movements which protest in the same national territory and long to pinch for their advantage and for the benefit of a third party, a part of the territory in the name of self determination. This would be using the principle in the opposite direction.

Besides the fact that this is opposed to the will that it was earlier made in service of colonization, the world would see, in case of bad use of the principle in question, the establishment of a multitude of minuscule states without resources when the states have a tendency to regroup themselves in large combined viable blocks and where a worldwide economic, intellectual and mediatic interests are accomplished more and more.

Mohammed Kettani

LA PENSEE ISLAMIQUE CONCEPTS ET TENDANCES

On ne compte plus les écrits produits depuis un siècle à propos de l'Islam et des Musulmans par rapport à l'histoire, aux défis, à l'adéquation aux exigences de l'évolution et des temps modernes. Il est difficile pour le chercheur de faire un état des lieux sans saisir l'ensemble des thèmes étudiés et les concepts adoptés. Ceux-ci peuvent - à notre sens - être répartis en trois grands groupes:

- Les questions économiques, sociales et politiques, vues à travers le prisme du dogme et de la foi, et considérées par rapport aux exigences des temps modernes. Ces questions constituent la matière et le domaine de la pensée.

- La méthode de recherche employée dans l'analyse de ces questions et les débats que celles-ci pourraient susciter, considérant que la méthode doit tenir compte du mode de penser islamique et de sa vision propre par rapport à l'univers et à la vie. La pensée se confond ici avec le mode de penser.

- l'efficience de la pensée est facteur de production du savoir, comme l'avaient souligné Al-Ghazzali et Ibn Khaldoun.

La pensée islamique a dans son évolution, ses transformations, ses retards et ses embellies, subi l'influence des facteurs socio économiques et politiques. Elle participe du sacré qui est essentiel et général: texte coranique et tradition prophètique, et du profane qui est la mise en pratique et l'adéquation grâce aux mécanismes de l'esprit.

De nos jours, il a été accompli un effort de modulation de la pensée islamique, inspirée de la pensée philosophique pour ne point laisser de place à un quelconque système philosophique de l'Occident.

Un effort a aussi été fait dans le domaine du Fiqh, a fin de mieux accomplir l'Ijtihad. On assiste à une évolution en trois étapes:

- Le retour à l'étude du Fiqh avec ses différents rites.

- L'étude comparée du Fiqh et du droit positif.

- L'Ijtihad ou l'adéquation du système islamique avec l'univers qui entoure le musulman. C'est le fait des grands Cadis et juristes.

Une partie du Fiqh s'est consacrée au domaine politique pour créer ce que l'on pourrait appeler un "système politique islamique", qui répondrait à la demande de l'Islam en matière de place politique à tenir dans le monde d'aujourd'hui. De nombreux écrits sont consacrés à ce sujet, sachant que le progrès dans le monde moderne passe la reconnaissace des problèmes des sociétés et des hommes, et par les solutions à travers des programmes politiques et des institutions démocratiques.

THE ISLAMIC THOUGHT
CONCEPTS AND TENDENCIES

We don't count any more the writings produced since one century, for what concerns Islam and Moslems in relation to history, challenges, adequation to requirements of evolution and modern time. It is difficult for researcher to make an inventory of facts without analysing the studied themes and adopted concepts as a whole. These elements, from our point of view, could be divided into three important groups:

- The economic, social and political questions considered through the prism of tenet and faith and considered in relation with the constraints of modern time. These questions constitute the subject and domain of thinking.

- The research method employed in these questions and the debates that could give rise to an analysis, considering the method that should take into consideration the mode of islamic thought and its own vision with regard to univers and life. In this case, the conception is intermingled in the way of thinking.

- The efficiency of thinking is a factor of producing knowledge, as it had been emphasized by Al-Ghazzali and Ibn Khaldoun.

Islamic thought, in its evolution, its transformations, its delays and its bright intervals, has undergone the influence of socio-economic and political factors. It has some of the characteristics of the essential and general: Coranic text and prophetic tradition and of the profane which is the practical application and the adequation with an effort of the spirit's mecanism.

Nowadays and effort of the modulation of Islamic thought has been accomplished, inspired from the philosophical thought with the purpose to not leave any room to any western philosophical system.

Abdelkrim Ghallab

L'AFFIRMATION DE SOI
A TRAVERS DES PERIODES DE L'HISTOIRE DU MAROC

L'auteur relate des faits historiques remontant aux Romains, aux Carthaginois et aux premières incursions arabes en terre marocaine. Il insiste sur une constante de l'histoire du Maroc: le refus de soumission à l'envahisseur: c'était vrai au temps des Romains et des Carthaginois, vrai quand les premières colonnes arabes apparurent à l'Est du pays avec la volonté de conquête, vrai encore lors des campagnes militaires françaises.

C'est un caractère dû à une prise de conscience précoce de d'appartenance à un territoire national et à la formation d'un embryon d'Etat apparu avant l'avènement de Carthage.

Les populations berbères soumises à leurs commandants suprèmes ont tôt su pratiquer le jeu des nations: alliances aux Carthaginois ou aux Romains - tous deux ennemis - a fin de se débarrasser des uns et des autres.

L'agriculture a été un atout déterminant dans la richesse du pays et le commerce avec l'étranger. On pouvait compter parmi les grands commandants Massinissa qui aspirait à l'unification du Maroc et à son renforcement contre les invasions de l'Etranger. Ce sont les invasions, et les résistances qu'elles suscitent, qui forgent une nation et déterminent son destin de foyer de civilisation.

A l'arrivée des Arabes, les Marocains étaient déja aguerris. On peut mettre l'échec des premières incursions arabes au Maroc au compte d'une méconnaissance de la mentalité des populations locales plus qu'à une difficulté de logistique ou de stratégie de guerre. La révolte de Kosseila contre Oqba est due l'humiliation subie par le premier, bien que converti à l'Islam et chef de la fameuse tribu de Aouraba qui accueillera plus tard Idriss 1°. Il en est de même lors de la révolte d'Al Kahina qui a pu rejeter les troupes arabes jusqu'en Libye avant de recevoir des troupes fraîches qui les ont conduites à la victoire.

Aussi, est-il permis de dire que l'invasion militaire au sens strict, aux fins

d'une victoire accompagnée d'humiliations, est toujours suivie de résistance et de volonté de rejet. Tandis que la mission pacifique entreprise par des hommes de foi, d'idéal, prêchant la fraternité, remporte l'adhésion des hommes. Idriss 1° en est l'exemple éclatant.

SELF - ASSERTION THROUGHOUT MOROCCO'S PERIODS OF HISTORY

The author states historical facts that go back to Romans, Carthaginians and the first Arab incursions on Moroccan land: He insists on a constant fact of Morocco's history: the insubordination to invader's submission: it was true during the Romans and Carthaginians period, true when the first Arab columns appeared in the West of the country with the will of conquest and also true at the time of the French military campaigns.

It is a characteristic which is due to a precocious sudden awareness of adherence to a national territory and to the establishment of a state's embryo that appeared before the advent of Carthage.

Berber populations submitted to their supreme commanding officers have earlier known how to practice nations game. We can mention among the greatest commandants, Massinissa who aspired to Morocco's unification and its reinforcement against foreign invasions. The invasions and resistance movements that they arouse forge a nation and determine its destiny as a center of civilization.

At the Arabs arrival, Moroccans have been already hardened to war. We can put the check of the first Arab incursions in Morocco on the account of a failure to appreciate local population's mentality more than a difficulty of logistics or a strategy of war. The revolt of Kosseila against Oqba is due to the humiliation sustained by the first one, even he had been converted to Islam and a chief of the famous tribe of Aouraba who will later welcome Idriss 1. It had been the same during the revolt of Al Kahina who had been able to reject the Arab troops until Libya before receiving fresh troops that had conducted them to victory.

Consequently, it is possible to say that military invasion in the strict meaning, with the objectives of a victory combined withs humiliations, is always followed by a resistance and a will to reject the external power. Whereas the pacific mission undergone by men of peaceful faith, of ideal, preaching fraternity, obtain people's adhesion. Idriss I had been a dazzling example.

Abdelhadi Tazi

UNE AMBASSADE DE SALADIN AU KHALIFE YACOUB AL MANSOUR

Contrairement aux affirmations de certains auteurs, comme le comte De Mas Latrie, l'auteur soutient qu'il y a toujours eu permanence des relations entre le Maroc et l'Orient: Il cite des exemples de correspondances, d'ambassades...

L'ambassade de Saladin (Salah Eddine) adressée à Yacoub Al Mansour est conduite par Abderrahmane Ibn Monqid. L'ambassadeur est porteur d'une lettre dans laquelle Saladin communique à son illustre correspondant la nouvelle de la reconquête de Jérusalem. Il restait encore à reprendre Tripoli et Antioche, et à affronter les Allemands accrochés au territoire syrien.

L'ambassadeur quitte Alexandrie le 14 octobre 1190 par voie maritime et est reçu par le Khalife Yacoub Al Mansour le 18 janvier 1191 juste après retour du portugal où il a procédé à la reprise d' Ebora.

L'ambassadeur est resté une année au Maroc. Les documents consultés par l'auteur indiquent que l'émissaire est chargé de s'enquérir de la situation politique et sociale du Maroc, et de donner au Khalife tous renseignements sur le déroulement de la guerre contre les Croisés.

Il semble que Saladin tenait par l'envoi de cette ambassade, à renouer avec le plus illustre des rois de l'Occident musulman, qui lui aussi, a fort à faire en Andalousie.

AN EMBASSY OF SALADIN TO THE CALIPH YACOUB AL MANSOUR

Contrary to some authors affirmations, as the Count De Mas Latrie, the author maintains the idea that there have always been permanent relations between Morocco and the East: He mentions examples of correspondences, embassies...

The Embassy of Saladin (Salah Eddine) to Yacoub Al Mansour is conducted by Abderrahmane Ibn Monqid. The Ambassador is the carrier of a letter in which Saladin conveys to his illustrious correspondent the news concerning the reconquest of Jerusalem. It still remained to retake Tripoli and Antioche, and to encounter Germans that are grappling with the Syrian territory.

The Ambassador leaved Alexandria on October 14, 1190 by Seaway and he is welcomed by the Caliph Yacoub Al Mansour on January 18, 1191 upon his return from Portugal where he proceeded to retake Ebora.

The Ambassador stayed one year in Morocco. The documents consulted by the author indicated that the emissary is in charge to inquire the political and social situation of Morocco and to give the Caliph all informations on war's development against the crusaders.

It seems that Saladin by sending this Ambassador, had been bent on renewing with the most illustrious King of Moslem Occident who has himself much to do with Andalusia.

Ahmed Sidki Dajani

DES IDEES EN CHANGEMENT

L'auteur traite des changements qui devront se produire pour faire évoluer le monde arabo-islamique.

Il définit les différentes formes de changement: rénovation, évolution, réforme, progrès, révolution ?

Le changement souhaité est celui qui est apte à réaliser la prééminence des valeurs morales. Le niveau de civilisation d'une société donnée se mesure au degré scientifique et technique, à la capacité de réflexion et de recherche, à la faculté de création esthétique, à la liberté d'expression, à la diffusion des acquis positifs parmi toutes les personnes, à la solidité des institutions qui régissent la bonne cohabitation des hommes, à l'émergence de personnalités exceptionnelles.

L'auteur considère en particulier ce qu'il en est de la communauté humaine en général et du monde arabo-islamique en particulier. Les hommes, dit-il, font face à trois dangers: la confrontation de l'homme avec son environnement; la confrontation des hommes entre eux; et la confrontation de l'homme avec lui-même.

La solution, selon l'auteur, est dans la foi et le retour aux valeurs morales: l'instauration d'une ère de justice au sens global, de solidarité qui bannit le besoin et installe le bien-être social. La technologie devra être versée à une bonne utilisation qui ne mets pas en péril l'âme humaine.

CHANGING IDEAS

The author deals with changes that should happen in the Arabo-Islamic world.

He defines the change: renovation, evolution, reformation, progress, revolution ?

The desired change is the one which could realize the pre-eminence of moral values. The civilization's level of a given society is measured by the scientific and technical degree, the capacity of reflexion and research, the ability of esthetic creation, the freedom of expression, the spreading of positive vested interests among people, the solidarity of institutions that govern good cohabitation of people, the emergence of exceptional personalities;

The author considers particularly what is about human community in general and the Arabo-Islamic world in particular.

People, as he said, are facing three dangers: man's confrontation with his environment, people's confrontation among themselves, and man's confrontation with himself.

The solution, according to the author, is in the faith and in going back to moral values: Instauration of an era of justice in a global sense, solidarity which banishes the need and establishs social well-being.

Driss Alaoui Abdellaoui

CARACTERES DISTINCTIFS DU SYSTEME JURIDIQUE EN ISLAM

L'auteur traite des fondements du système juridique en Islam, constitués à partir des textes sacrés et mis en pratique par le Prophète, les Khalifes successeurs et les grands théologiens de l'Islam. La lettre adressée par le Khalife Omar (siègeant à Médine) à Abou Moussa Al ash'ari, gouverneur de l'Iraq constitue une référence historique en matière de pratique judiciaire.

Il consacre ensuite trois parties de son étude à la définition des concepts:

La justice dans le texte coranique et dans la tradition prophètique.

Conditions requise pour la désignation d'un juge.

La Hisba, ou contrôle de la bonne pratique des professions et la bonne qualité des produits et des services. Enfin la justice proprement dite (universalité, mise en accusation, reconnaissance et preuves, indépendance de la justice, antécédents, qualités requises pour être juge).

DISTINCTIVE CHARACTERISTICS OF JURIDICAL SYSTEM IN ISLAM

The author deals with the bases of juridical system in Islam constituted from the holy texts made in practive by the prophet, his successors the caliphs and eminent theologians of Islam. The letter addressed by the Caliph Omar (having his head office in Medina) to Moussa Al Ash'ari, Governor of Iraq, constitutes a historical reference in the domain of judiciary practice.

And then he consecrated three parts of his study to define some concepts:

• Justice in the coranic text and prophetic tradition.

• Conditions required to nominate a juge.

• The Hisba, or a control of professions' good practice and good quality of products and services. Finally, justice properly so called (universality, committal for trial, recognition and proofs, independence of justice, antecedents, qualifications required to be a judge).

La revue ACADÉMIA est une publication annuelle. Sa matière est diversifiée pour permettre à MM. Les membres des l'Académie d'y écrire selon leurs spécialités. Les autres publications dédiées aux travaux des sessions ou des commissions sont à thème unique.

ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Charia Imam Malik, km 11, B.P. 5062
code postal 10.100
Rabat, Maroc

Télephones: 75-51-13 75-51-24
75-51-35 75-51-89

Fax: 75-51-01

Dépôt légal: 29/1982
ISSN: 0851-1381

2 - «ACADÉMIA», N° 1, février 1984.
3 - «ACADÉMIA», N° 2, février 1985.
4 - «ACADÉMIA», N° 3, novembre 1986.
5 - «ACADÉMIA», N° 4, novembre 1987.
6 - «ACADÉMIA», N° 5, décembre 1988.
7 - «ACADÉMIA», N° 6, décembre 1989.
8 - «ACADÉMIA», N° 7, décembre 1990.
9 - «ACADÉMIA», N° 8, décembre 1991.
10 - «ACADÉMIA», N° 9, décembre 1992.
11 - «ACADÉMIA», N° 10, septembre 1993.

• L'affirmation de soi à travers des périodes de l'histoire du Maroc 108

Abdelkrim Ghallab

• Une ambassade de Saladin au Khalife Yacoub Al-Mansour 110

Abdelhadi Tazi

• Des idées en changement 111

Mohamed Sidki Dajani

• Caractères distinctifs du système juridique en Islam 112

Idriss Alaoui Abdellaoui